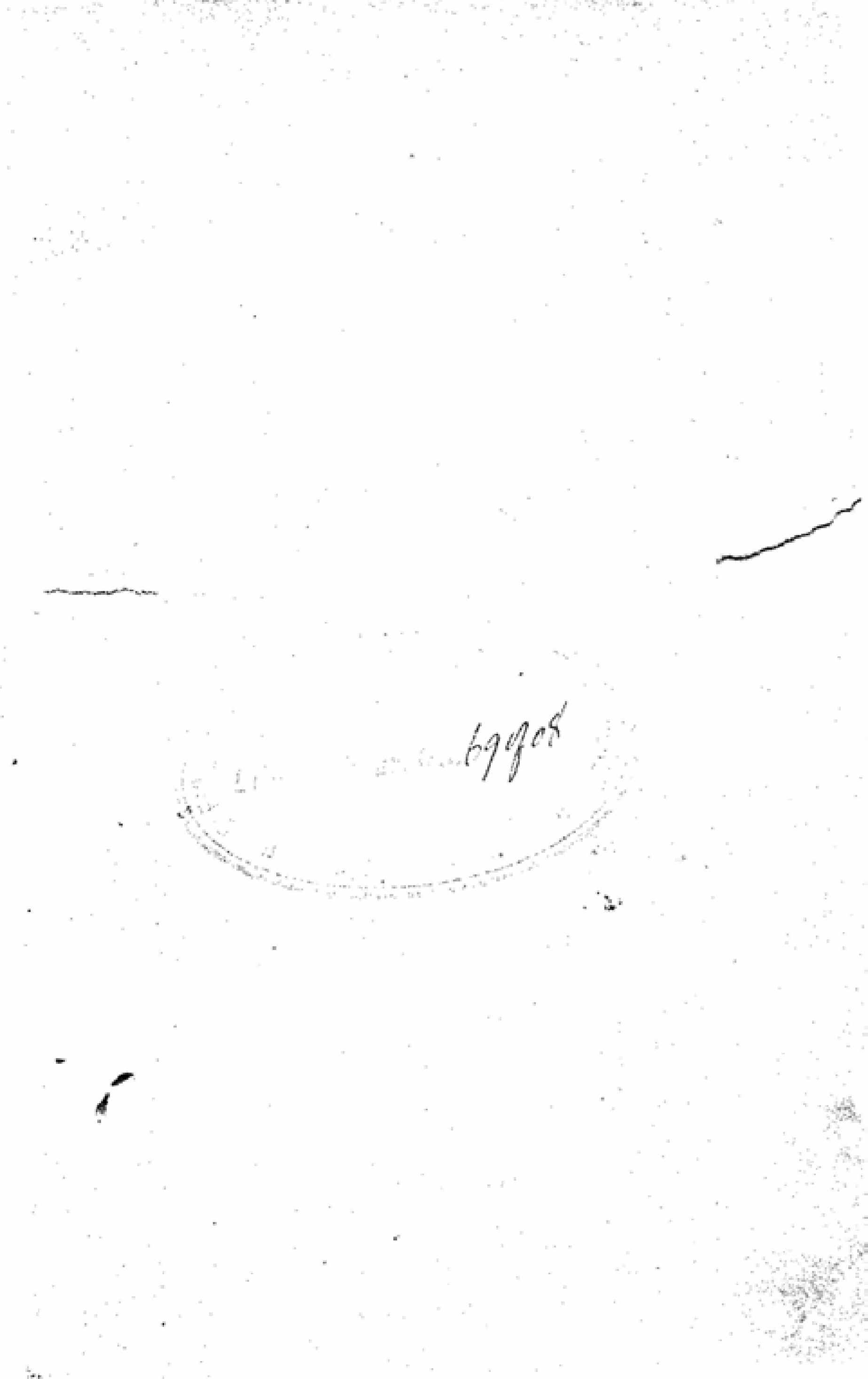


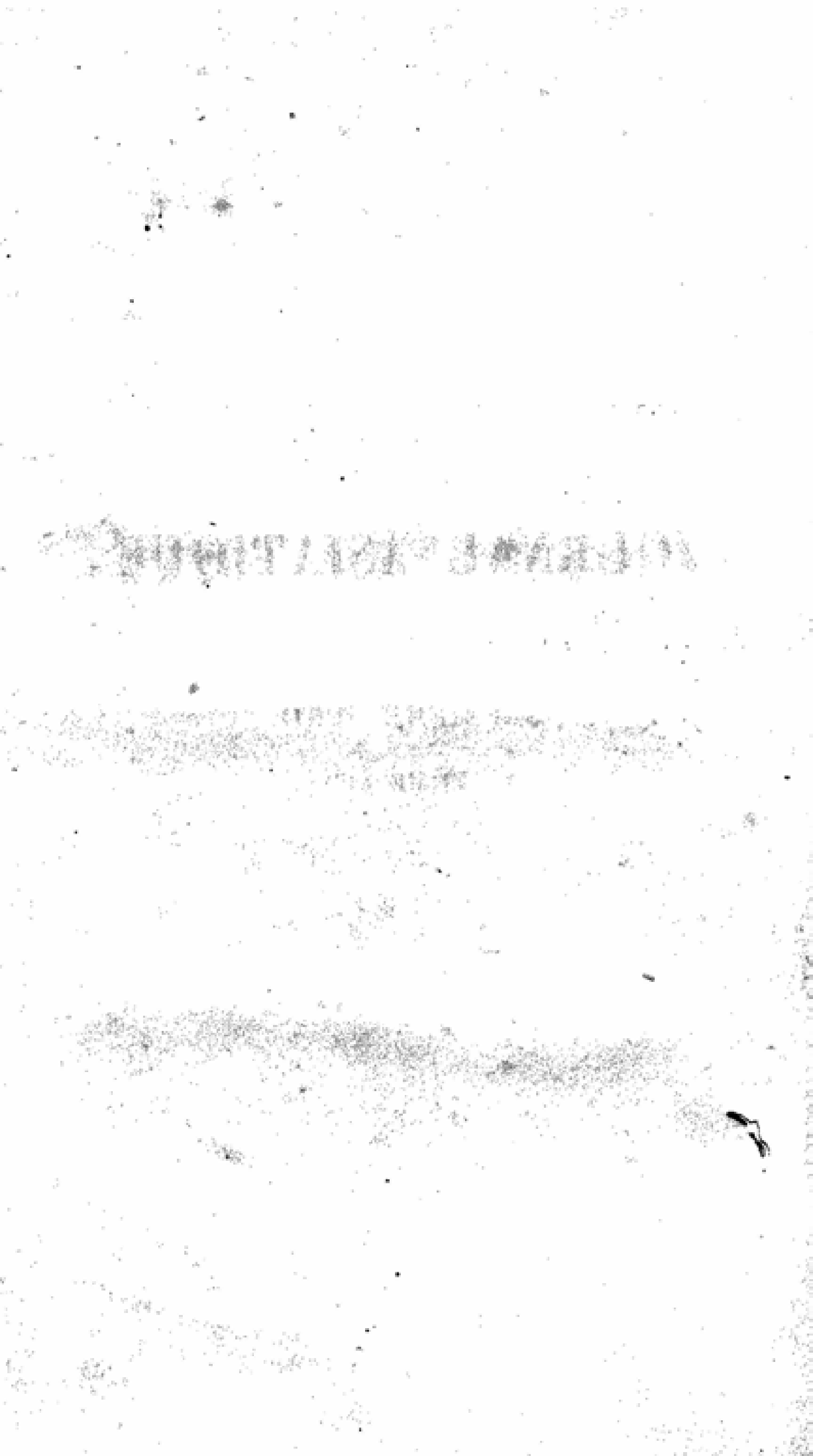


JOURNAL ASIATIQUE

SEPTIÈME SÉRIE

TOME XI





JOURNAL ASIATIQUE

OU

RECUEIL DE MÉMOIRES

D'EXTRAITS ET DE NOTICES

RELATIFS A L'HISTOIRE, A LA PHILOSOPHIE, AUX LANGUES
ET A LA LITTÉRATURE DES PEUPLES ORIENTAUX

RÉDIGÉ
PAR MM. BARBIER DE MEYNARD,
CHERBONNEAU, DEFRÉMERY, J. DERENBOURG, DUGAT, DULAURIER, FEER,
FOUCAUX, GARCIN DE TASSY, HALÉVY, OPPERT,
REGNIER, RENAN, SANGUINETTI, E. SENART, DE SLANE, ETC.

ET PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

SEPTIÈME SÉRIE

TOME XI





PARIS

IMPRIMÉ PAR AUTORISATION DE M. LE GARDE DES SCEAUX

A L'IMPRIMERIE NATIONALE

M DCCC LXXVIII

JOURNAL ASIATIQUE.

JANVIER 1878.

L'ALGÈBRE D'AL-KHÂRIZMI

ET

LES MÉTHODES INDIENNE ET GRECQUE,

PAR M. LÉON RODET.

Il est admis à peu près universellement parmi les historiens des mathématiques que Mohammed ben Mouça Al-Khârizmi, chargé par le khalife Al-Mâmoun d'initier les Arabes à la science mathématique telle que la possédaient les Hindous, a fidèlement rempli sa mission et consigné dans ses écrits les principes et les méthodes de cette science, et c'est persuadés de la légitimité de cette croyance que les savants qui se sont le plus occupés de l'histoire du développement des mathématiques sous l'influence des Orientaux, Woepcke, Sédillot, MM. Cantor, Th. Henri Martin et autres[1], se sont crus autorisés à

[1] Je ne nomme point ici M. Chasles, bien que ses travaux sur l'histoire des mathématiques soient sans conteste les plus justement estimés, parce que, comme il ne possède pas les langues orientales, ni même quelques-unes des langues modernes de l'Europe

apprécier les méthodes indiennes d'après les ouvrages d'Al-Khârizmi qui sont parvenus jusqu'à nous.

Ces savants, du reste, avaient été confirmés dans leur opinion par les notes dont Rosen a accompagné son édition, faite à Londres en 1831, de l'*Algèbre* de Mohammed ben Mouça. Dans ces notes en effet, il cite parfois, en sanscrit, des passages empruntés à l'Âtchârya[1] Bhâskara, lesquels sont assez bien d'accord, ou du moins paraissent l'être[2], avec les doctrines et les procédés de l'auteur arabe. Ils ont cru sans doute, en voyant ces citations faites dans le langage original par Rosen, celui-ci au courant du système des Indiens, et ils ont accepté de confiance toutes ses assertions, qui se trouvaient d'accord, du reste, avec la tradition musulmane.

Il n'eût pourtant pas été difficile aux écrivains dont je parle de se faire une idée exacte des méthodes indiennes en se reportant tout simplement

dans lesquelles ont été écrits plusieurs ouvrages contenant les documents originaux de la question, il a dû s'en rapporter au témoignage d'autrui, et les reproches que j'adresse à ses conseillers ne sauraient lui être adressés personnellement.

[1] On nomme habituellement cet auteur *Bhâskarâtchârya*, et c'est ainsi que Colebrooke le désigne dans son *Algebra of the Hindoos*. Mais *âcârya* आचार्य n'est qu'un titre honorifique qui signifie quelque chose comme «docteur», et il convient de débarrasser de cette finale encombrante le nom de notre personnage, qui devient bien plus coulant sous sa forme simple भास्कर *Bhâskara*.

[2] Je reprends plus loin une des citations de Rosen, celle qui concerne la résolution de l'équation trinôme du second degré, et je fais voir que, même dans le texte dont il s'agit, l'auteur emploie certaines expressions qui sont purement indiennes, nullement arabes.

au bel ouvrage de Colebrooke : *Indian Algebra with mensuration*, où se trouvent traduits avec une très-grande exactitude scientifique, et expliqués au moyen d'emprunts fort judicieux faits aux commentateurs indigènes, les traités authentiques de Bhâskara (XII[e] siècle) et de Brahmagoupta (VII[e] siècle), ce dernier un peu antérieur par conséquent à Al-Khârizmi. Ils n'auraient pu manquer de reconnaître, comme je l'ai fait moi-même, que les citations de Rosen, et en particulier celle qui concerne la résolution de l'équation trinôme du second degré, sont empruntées non pas au Traité d'Algèbre (*Vîja-gaṇita*) de Bhâskara, mais à la *Lîlâvatî*, c'est-à-dire au Traité d'Arithmétique *dédié à une femme*[1] par cet auteur, traité qui ne devait, par conséquent, fournir qu'un procédé rapide, empirique, mécanique même si l'on veut, pour atteindre rapidement, *arithmétiquement*, à la solution de problèmes dont l'énoncé donnait lui-même l'équation à résoudre[2]. Dans le *Vîja-gaṇita* ils auraient rencontré, expliqués dans le plus grand détail, des procédés de préparation et de résolution de l'équation du second degré *entièrement différents* des procédés suivis par les

[1] *Lîlâvatî*, qui sert de titre au traité d'arithmétique de Bhâskara, veut dire « charmante ». Les énoncés de problèmes donnés dans cet ouvrage sont adressés tous à une femme à qui l'auteur prodigue les plus gracieuses épithètes dont le vocabulaire de la galanterie orientale est si riche.

[2] Tout ceci sera démontré plus loin lorsque j'étudierai ce procédé de résolution, afin de faire ressortir les notions d'une généralité étonnante que possédaient les mathématiciens indiens.

Arabes et particulièrement par Al-Khârizmi, leur maître à tous; et en voyant ces mêmes procédés et les méthodes qui y conduisent se retrouver au moins en germe (le laconisme du texte ne permet pas d'y voir davantage, mais ce germe porte bien déjà tous les caractères spécifiques propres à le faire reconnaître) chez Brahmagoupta, ils auraient, je n'en doute pas, été convaincus comme moi que Mohammed ben Mouça Al-Khârizmi n'a nullement consigné dans son Traité d'algèbre le principe de la science mathématique telle que la possédaient ses contemporains de l'Inde, et nous pouvons même ajouter ses prédécesseurs, aujourd'hui que la publication par M. Kern d'un ouvrage d'Âryabhaṭa (vi[e] siècle)[1] nous donne le moyen de vérifier que

[1] Nous connaissons aujourd'hui très-exactement l'âge d'Âryabhaṭṭa par le distique suivant inséré au chapitre III de l'*Âryabhaṭṭîyam*.

षष्ट्यब्दानां षष्टिर्यदा व्यतीतास्त्रयश्च युगपादाः ।
त्र्यधिका विंशतिरब्दास्तदेह मम जन्मनो ऽतीताः ॥ १० ॥

Shaṣṭy-abdânâm shaṣṭir yadâ vyatîtâs
trayaç ca yuga-pâdâs,
Try-adhikâ vinçatir abdâs, tadâ-iha
mama janmano 'tîtâs.

Quand soixante fois soixante ans
Et trois yougas ont sonné, sans doutance
J'ai pu compter vingt et trois ans
De ma propre existence.

L'auteur était donc né en l'an 3600 — 23 = 3577 du kali-youga. Or l'ère actuelle des Indiens, qui répond à l'an 78 de notre ère, a commencé, suivant Brahmagoupta cité par Colebrooke (*Intro-*

déjà ce patriarche des mathématiciens indiens possédait les mêmes notions, et sur bien des points pratiquait les mêmes procédés que nous voyons développés et expliqués de plus en plus clairement par ses successeurs et disciples.

Je me propose, dans les pages qui vont suivre, d'établir ce fait d'une façon irréfutable en ce qui concerne les principes de l'*algèbre*. J'aborderai peut-être un jour une démonstration analogue pour l'*arithmétique*, et particulièrement le *calcul des fractions;* mais je n'ai point encore entre les mains les documents nécessaires, entre autres le Traité *Algorismi de numero Yndorum* qui contient, dit-on, la doctrine de Mohammed ben Mouça sur cette science. Pour le Traité d'algèbre, nous possédons le texte arabe, en une édition assez imparfaite, il est vrai[1], mais enfin que nous pouvons regarder comme suffisamment authentique pour en conclure les méthodes et les notions scientifiques de l'auteur. Aussi ai-je

duction, p. xliij), en l'an 3179 du kali-youga, dont la première année tombe donc en 3101 ou 3102 avant J. C.; par suite, Âryabhaṭṭa est né en 3577 — 3102 ou 475 de notre ère, et a pu commencer à écrire à partir de l'an 500. Le journal de l'École polytechnique contiendra, dans son prochain numéro, un essai de traduction du chapitre II de l'*Âryabhaṭṭîya* où sont exposés les principes d'arithmétique, de géométrie et d'algèbre rédigés par cet antique auteur.

[1] On sait que cette édition a été faite par Rosen d'après *un seul* manuscrit tellement peu soigné qu'il ne portait même pas les points diacritiques, c'est-à-dire (j'ajoute ceci pour la satisfaction des lecteurs qui ne connaissent point l'écriture arabe) les points à l'aide desquels on distingue, par exemple, un *b* d'un *t*, d'un *th*, d'un *n* ou d'un *y*, un *r* d'un *z*, un *f* d'un *q*, etc. J'aurai plus loin à tirer argument de cette imperfection du texte.

choisi ce traité pour en faire l'objet de ma première étude critique.

Je passerai successivement en revue les points suivants :

1° Manière de considérer et de traiter les termes affectés des signes + et — qui entrent dans les expressions algébriques;

2° Moyens employés pour passer de l'équation primitive d'un problème, c'est-à-dire de l'énoncé traduit en langage algébrique, à l'équation finale, celle d'où, par un procédé quasi mécanique, le même pour tous les problèmes, on tire la valeur de l'inconnue;

3° Mode particulier de résolution de l'équation complète du second degré;

4° Interprétation de la double solution de cette équation dans le cas où elle en a deux positives.

Je ne m'occuperai que des problèmes à une seule inconnue, puisque Al-Khârizmi n'a pas abordé dans son livre de questions où il en entre plusieurs.

J'exposerai d'abord les doctrines de Mohammed ben Mouça sur chacun de ces points, en citant toujours à l'appui le texte original, et discutant, toutes les fois que la chose me paraîtra nécessaire, la valeur des termes dont il fait usage. Ceci me paraît d'une grande importance : les expressions choisies par un écrivain créateur, comme Al-Khârizmi, d'un vocabulaire scientifique, permettent souvent d'apercevoir quelle est au fond l'idée qui l'a conduit au choix de ces expressions, et, par conséquent, de se rendre

compte, jusque dans les plus intimes détails, de ses notions scientifiques. Je démontrerai ensuite, par des citations empruntées à Bhâskara, que l'École indienne avait, sur les points en question, des manières de voir et des pratiques entièrement opposées à celles de l'auteur arabe. Je ferai voir que ces manières de voir et ces pratiques existaient déjà dans l'école du temps de Brahmagoupta, et même d'Âryabhaṭṭa, et par conséquent qu'Al-Khârizmi eût pu, s'il en avait pris la peine, s'assimiler ces notions. Pour les extraits de Bhâskara et d'Âryabhaṭṭa, je pourrai donner également le texte original : j'aurais bien désiré, pour les motifs exposés plus haut, pouvoir en faire autant à l'égard de Brahmagoupta; mais par malheur le seul manuscrit renfermant l'ouvrage de cet auteur (le *Brahma-Siddhânta*) que nous possédions à Paris s'arrête à la fin de la seizième section, et c'est dans la dix-huitième seulement que se trouve le Traité d'algèbre. J'ai donc dû me borner à faire mes citations d'après la version anglaise de Colebrooke, dont l'exactitude n'est pas douteuse, ainsi que j'ai pu m'en convaincre d'après les parties dont je possède le texte original, c'est-à-dire tout l'ouvrage de Bhâskara et les chapitres de Brahmagoupta lui-même relatifs à l'arithmétique et à la géométrie. Seulement, comme l'anglais de Colebrooke n'est pas l'œuvre même de l'écrivain indien, je me bornerai à en donner tout de suite la traduction française.

Je dois avertir aussi que dans mes citations d'Al-Khârizmi je me permettrai souvent, pour raccourcir

son texte un peu trop prolixe, d'employer la notation des nombres en chiffres, et de faire usage des signes algébriques retrouvés par Woepcke dans deux manuscrits de l'auteur espagnol Al-Qalçâdi, sur lesquels il a publié une notice étendue dans le *Journal asiatique* en 1854. Je m'en servirai uniquement parce que ces signes sont adaptés à l'écriture arabe au milieu de laquelle ils ne jurent pas, et qu'ils me fournissent le moyen, je le répète, d'avoir un texte plus court et plus facile à lire.

La comparaison que j'établirai, comme il vient d'être dit, entre les notions scientifiques d'Al-Khârizmi et celles de l'école indienne démontrera sans peine qu'il n'appartient pas à cette dernière. Mais ce n'est pas là la seule chose que je prétends prouver : je veux faire voir encore qu'il est purement et simplement disciple de l'école grecque; et à cet effet, à la suite de chacune des questions énumérées ci-dessus, je citerai également des textes empruntés à Diophante, et se rapportant aux mêmes sujets. L'identité absolue des manières de voir et des méthodes de l'algébriste alexandrin et de celles de l'auteur arabe démontrera, je l'espère, la vérité du second côté de la question que je désire établir.

Et à ce propos, qu'on me permette d'exposer ici ma profession de foi sur deux points de l'histoire de la propagation des mathématiques :

1° L'influence des Grecs sur la civilisation indienne postérieure à notre ère est un fait historique tellement bien établi qu'il n'est plus possible de le

nier aujourd'hui, et, dans l'état actuel de nos connaissances, on doit penser que des notions importées de la Grèce ont servi de base aux mathématiques comme à l'astronomie telle que nous la voyons traitée par les auteurs indiens dont les ouvrages sont arrivés jusqu'à nous. Mais tandis que les Grecs étaient en géométrie d'une force qui nous étonne tous les jours, et en calcul les ignares que l'on sait, pour qui une simple multiplication était une tâche des plus pénibles, les Indiens, au contraire, ont été peu habiles géomètres, même après les leçons qu'ils ont pu recevoir des Grecs, tandis qu'ils ont eu pour le calcul une disposition naturelle toute particulière, ainsi qu'il ressort des exemples bien connus de calculs compliqués effectués par eux à des époques qui remontent jusqu'à une antiquité quasi légendaire. Les premières notions de l'algèbre leur ont été également, je l'admets jusqu'à plus ample informé, apportées de la Grèce, et je pense en avoir retrouvé un indice dans l'emploi de quelques termes techniques que je relèverai plus loin. Mais tandis que les Grecs ne faisaient rien, même en algèbre, sans le secours de la géométrie, et qu'en particulier ils n'étaient arrivés à la résolution de l'équation du second degré que géométriquement, les Indiens au contraire ont donné, et de très-bonne heure, au côté purement spéculatif et abstrait du calcul un développement des plus remarquables; il s'est formé une véritable *école indienne* qui a perfectionné et simplifié les opérations de l'arithmétique, et introduit en al

gèbre des conceptions d'une généralité et d'une élévation que nous sommes tout étonnés de trouver chez eux à une époque où l'Occident tout entier se traînait encore dans des considérations étroites et absolument terre à terre. Ces idées leur seraient-elles venues, soit directement, soit par l'intermédiaire des Perses, de Babylone où les découvertes modernes, d'accord avec la tradition historique, nous font entrevoir que les connaissances mathématiques avaient atteint déjà un degré de perfectionnement assez remarquable? La chose est possible; mais en tout cas les Indiens auraient su s'assimiler ces connaissances et nous les conserver, ce qui constituerait à soi seul un assez beau titre de gloire pour l'école indienne.

2° On a fait valoir en faveur de l'origine indienne de l'algèbre d'Al-Khârizmi ce fait que Diophante, le seul auteur grec à nous connu qui ait écrit sur cette science, n'a été traduit en arabe que postérieurement à Mohammed ben Mouça. Mais d'abord, de ce que Diophante n'était pas traduit en arabe, il n'en résulte pas d'une manière absolue qu'il n'ait point été connu dans l'empire des Khalifes, et notre auteur aurait pu lire ce traité soit en syriaque, soit peut-être en pehlevi, soit même en grec. Puis, d'un autre côté, il est bien établi aujourd'hui que Diophante n'est pas l'*inventeur* de l'algèbre : son livre n'est pas un traité didactique d'un art nouveau, mais simplement une application de cet art à la solution de certains problèmes de la *théorie des nombres*, et les *éléments d'algèbre* qui se trouvent dans son introduction ne sont

et ne peuvent être qu'un de ces résumés, de ces *rappels de la méthode* que tous les auteurs, même de nos jours, sont dans l'usage de faire figurer en tête de leur livre pour venir en aide à la mémoire du lecteur. Il n'est donc pas impossible que les principes de l'algèbre grecque aient été connus des Arabes, et surtout des Persans bactriens au milieu desquels était né, comme son surnom l'indique, Mohammed ben Mouça Al-Khârizmi. Quoi qu'il en soit, sa méthode est purement grecque : c'est un fait qui s'impose avec toute la brutalité ordinaire d'un fait.

Ces préliminaires établis, j'aborde l'étude des différentes questions que j'ai énumérées plus haut.

I.

MANIÈRE DE CONSIDÉRER ET DE TRAITER LES TERMES AFFECTÉS DES SIGNES + ET —.

Mohammed ben Mouça, on l'a déjà remarqué bien des fois, ne donne pas de règle générale pour établir l'équation d'un problème et en dégager la valeur de l'inconnue; mais nous allons voir, par l'étude des exemples que je vais citer, qu'il suivait exactement la règle formulée plus tard par ses successeurs, règle dont je donnerai en son lieu l'énoncé d'après Behâ ed-Dîn, et qui se retrouve chez d'autres auteurs cités par Woepcke dans ses travaux. Mais après avoir exposé la manière d'effectuer les quatre opérations fondamentales (énumérées dans l'ordre suivant : multiplication, addition et soustraction, division) sur des

expressions contenant des inconnues ou des radicaux, il passe à la définition des « six problèmes » المسائل الست ou des « six cas » الابواب الستة, savoir :

$$ax^2 = bx \qquad ax^2 + bx = c$$
$$ax^2 = c \qquad ax^2 + c = bx$$
$$bx = c \qquad bx + c = ax^2$$

et à la démonstration *géométrique* (une démonstration spéciale pour chaque cas) de la manière d'en dégager la valeur de l'inconnue.

Une semblable distinction ne se rencontre nulle part chez les auteurs indiens, et *ne peut pas* s'y rencontrer, ceci pour deux raisons :

1° Les trois premiers cas ne sauraient exister sous cette forme pour les algébristes indiens, à cause de la façon même dont ils écrivent leurs équations. Voici en effet la règle que donne à ce sujet Bhâskara :

यावत्तावत्कल्प्यं अव्यक्तराशेर्मानं
तस्मिन्कुर्व्वतां यथोद्दिष्टमेव।
तुल्यौ पक्षौ साधनीयौ प्रयत्नात्
क्षिप्त्वा पत्त्वा वापि सङ्गुण्य भक्त्वा ॥१००॥[1]

Yâvattâvat kalpam avyakta-râçer mânam
tasmin kurvatâm yathâ-uddiṣṭam eva;
Tulyau paxau sâdhanîyau prayatnât
xiptvâ, pattvâ vâpi saṅgunya, bhaktvâ.

[1] Les numéros que j'ajoute aux distiques de l'auteur correspondent à ceux de la traduction de Colebrooke.

Appelant x la mesure de la quantité inconnue, on fera à l'aide de ce [symbole] ce qui est prescrit [par l'énoncé]; puis on préparera adroitement *deux membres en équilibre*, en ajoutant, retranchant, multipliant ou divisant [1].

L'adjectif *tulya*, par lequel l'auteur de ce distique[2] caractérise le genre d'égalité des *paxau*, des « deux membres » de l'équation, dérive de *tulâ* « balance » : voilà pourquoi je l'ai traduit par « en équilibre », terme qu'il faut prendre ici dans son sens primitif, et pour ainsi dire matériel, *æqua libra;* or, la *tulâ*, la « balance », ne peut s'établir qu'entre quantités de même espèce: il faut donc que les deux membres de l'équation renferment des quantités de même espèce, c'est-à-dire les mêmes puissances de l'inconnue (y compris la puissance *zéro* ou le nombre absolu *rûpa*), sauf à donner le coefficient o à celle de ces puissances qui ne figure pas en réalité dans le problème. En un mot, pour les Indiens, les deux membres de l'équation doivent être *homogènes*. Les trois premiers cas d'Al-Khârizmi, pour lesquels cet auteur donne les exemples numériques suivants :

٥ ل ٤٠	٢٥/٩ ل ١٠٠ دراهم	٥ ل ١٠
$5x^2=40x$	$\frac{25}{9}x^2=100$	$5x=10$

[1] Je donnerai plus tard, en son lieu, la suite de la règle.

[2] J'emploie ici cette expression vague parce qu'il semblerait souvent que la partie en vers du *Vîja-gaṇita* ne soit pas l'œuvre de Bhâskara, mais nous donne des formules courantes dans l'École, qu'il recueille et commente ensuite en prose. Si ce fait pouvait être cons-

s'écrivaient donc chez eux

PREMIER CAS.

याव ५ या ० रू ०
याव ० या ४० रू ०

$$5x^2+0x+0=0x^2+40x+0$$

DEUXIÈME CAS.

याव २५/९ या ० रू ०
याव ० या ० रू १००

$$\frac{25}{9}x^2+0x+0=0x^2+0x+100$$

TROISIÈME CAS.

या ५ रू ०
या ० रू १०

$$5x+0=0x+10$$

Les deux premiers cas rentrent ainsi dans la formule générale du second degré; le troisième constitue l'équation du premier degré, *dont les Indiens font comme nous une famille à part*, qu'ils étudient tout spécialement avant d'aborder les équations de degré supérieur, et à laquelle ils ramènent ces dernières, ainsi que nous le verrons plus tard pour les équations du second degré. La résolution de celles-ci porte en effet chez eux, et dès l'époque de Brahmagoupta, le nom de मध्यमाहरणं *madhyama-âharaṇam*, «ablation du [terme] moyen», c'est-à-dire

tаté, il donnerait aux règles ainsi formulées en vers une importance plus grande encore pour le point qui nous occupe.

« réduction du trinôme (du second degré) à un binôme (du premier) ».

2° La distinction des trois autres cas par les Arabes est due à cette raison toute spéciale qu'ils tiennent à n'avoir, dans une équation définitive, *que des termes tous positifs;* en conséquence, dans la formule générale

$$ax^2 \pm bx \pm c = 0$$

ils changent de membre tout terme affecté du signe —, d'où les trois cas énoncés et étudiés à part par Al-Khârizmi.

Les Indiens n'éprouvent pas le même besoin et ne sont pas gênés par un terme négatif, parce que, pour eux qui ont, comme nous, la notion du *nombre négatif*, le signe — porte, non pas sur le *terme*, mais sur le *coefficient numérique* de ce terme : les trois cas en question, ou plutôt les exemples numériques que Mohammed ben Mouça en donne, savoir :

١٩ دراهم = ١/٢.٦ و ١/٣ و ١/٤ ١٠ = ١ و ٢١ ١ = ١٢ و ٢٨٨

$\frac{1}{2}\cdot\frac{1}{6}x^2+\left(\frac{1}{3}+\frac{1}{4}\right)x=19$ $10x=x^2+21$ $x^2=12x+288$

s'écrivaient dans l'Inde, comme résultat définitif auquel il n'y avait plus à retoucher,

याव १/१२ या ७/१२ रू ०
याव ० या ० रू १९

$$\left.\begin{matrix}\end{matrix}\right\} \frac{1}{12}x^2+\frac{7}{12}x+0=0x^2+0x+19$$

याव १ · या १०̇ रू ०
याव ० या ० रू २१̇
$$x^2 + \overline{10}x + 0 = 0x^2 + 0x + \overline{21}$$

याव १ या १२̇ रू ०
याव ० या ० रू २८८
$$x^2 + \overline{12}x + 0 = 0x^2 + 0x + 288$$

J'ai placé ici le signe — *au-dessus* des coefficients (comme on le fait pour les logarithmes à caractéristique seule négative), afin de suivre plus fidèlement l'exemple de la notation indienne qui place également son point, signe du négatif, au-dessus du coefficient et non au-dessus du terme entier.

Et qu'on ne croie pas que j'invente ces formules à plaisir : outre les exemples sans nombre que l'on en rencontre dans Bhâskara, et dont je citerai quelques-uns plus tard, on verra, par exemple, Brahmagoupta (problème n° 49, question 16 dans Colebrooke) partir de l'équation primitive

याव ० या १० रू ८̇
याव १ या ० रू १
$$10x - 8 = x^2 + 1$$

pour en déduire

याव ० या ० रू ९̇
याव १ या १०̇ रू ०
$$-9 = x^2 - 10x$$

avec *deux termes négatifs*, qu'il résout, comme nous le verrons plus loin, sans se préoccuper aucunement de cette particularité.

Ceci tient, je l'ai dit, à ce que les mathématiciens de l'Inde ont, comme nous aujourd'hui, la notion du *nombre négatif* et de son interprétation comme symbole en géométrie et en physique. Ce fait est tellement important pour l'histoire de la science que je crois nécessaire de rapporter ici quelques textes sur lesquels il s'appuie.

Le premier Livre du *Vîja-gaṇita*, le « Traité d'algèbre » de Bhâskara, porte pour titre général षट्त्रिंशत्परिकर्माणि *shaṭ-ṭrimçat pari-karmâṇi*, « les 36 opérations ». Il se subdivise en cinq chapitres comptant pour six comme suit :

1 et 2	धनर्ण-षड्विधं	*dhana-rṇa*	Les 6 opérations sur *shaḍvidham*	plus et moins.
3	ख-०	*kha*		zéro.
4	अव्यक्त-०	*avyakta*		l'inconnue.
5	अनेकवर्ण-०	*aneka-varṇa*		plusieurs inconnues.
6	करणी-०	*karaṇî*		les irrationnels ou radicaux.

Bhâskara compte *six* opérations, parce que, comme quelques mathématiciens ont récemment proposé de le faire, il joint à nos *quatre* opérations ordinaires *l'élévation aux puissances* et *l'extraction des racines*.

Or, le premier de ces chapitres est conçu dans les termes suivants : je supprime, bien entendu, les exemples, et ne donne que les règles, les *sûtras*, comme disent les Indiens :

योगे युतिः स्यात् क्षययोः स्वयोर्वा।
धनर्णयोरन्तरमेव योगः॥
संशोध्यमानं स्वमृणत्वमेति।
स्वत्वं क्षयस्तद्युतिरुक्तवच्च॥
स्वयोरस्वयोः स्वं वधः। स्वर्णघाते क्षयोः।
भागहारेणापि चैवं निरुक्तं॥
कृतिः स्वर्णयोः स्वं। स्वमूले धनर्णे।
न मूलं क्षयस्यास्ति तस्याकृतित्वात्॥

1. *Yôge yutis syât xayayos svayor-vâ;*
dhana-rṇayor antaram eva yogas.
2. *Sançodhyamânam: svam ṛṇatvam eti,*
svatvam xayas; tad-yutir uktavaç ca.
3. *Svayor asvayos svam badhas; sva-rṇa-ghate xayos,*
bhâgaharena api caiva niruktam.
4. *Kṛtis sva-rṇayos svam; sva-mûle, dhana ṛṇe*
na mûlam xayasya asti tasya akṛtivât.

1. Dans l'addition, on ajoute deux *pertes* ou deux *fortunes*; la différence entre un *gain* et une *dette* est leur somme.

2. Règle de la soustraction : le *bien* passe à l'état de *dette*, à l'état de *bien* la *perte*; puis on fait l'addition comme il est dit.

3. Le produit de deux *biens* ou de deux *non-biens* est un *bien*; de celui d'un *bien* par une *dette* résulte une *perte*. — Le même principe s'applique à la division.

4. Le carré d'un *bien* ou d'une *dette* est un *bien*; le *bien* a deux racines, une en *gain*, l'autre en *dette*. La racine d'une *perte* n'existe pas, parce que celle-ci n'est pas un carré.

Je me suis attaché à traduire ce passage aussi litté-

ralement que possible, afin de bien faire ressortir les termes mêmes dont les mathématiciens indiens se sont servis pour désigner les deux espèces de quantités en question. Les vrais noms, usités en prose à l'exclusion de tous autres, sont, pour les quantités positives, धनं *dhanam* « un bien, une propriété, une richesse, un profit », pour les négatives, ऋणं *ṛṇam*, « une dette »; et le seul fait du choix de cette dernière expression prouve que les Indiens concevaient l'existence de ces sortes de quantités par elles-mêmes, indépendamment de tout nombre dont elles pouvaient être soustraites : car il n'arrive que trop souvent, et dans l'Inde comme ailleurs, que certains individus sont criblés de dettes sans posséder le moindre capital où puiser pour les payer. Le synonyme qu'on donne en vers à ce mot, à savoir क्षयः *xayas*, « perte, déchet », confirme encore cette manière de voir. Puisque nous parlons de synonymes, celui de *dhanam*, स्वं *svam*, signifie littéralement *suam*, *proprium*. Ce qui prouve encore que par les mots en question les Indiens entendaient bien représenter des choses distinctes, existantes, réelles, c'est qu'ils ont pu former, ainsi qu'on le voit à la règle de la soustraction, les *noms d'état* ऋणत्वं *ṛṇatvam*, « l'état de dette », स्वत्वं *svatvam*, « l'état de propriété », comme un peu plus loin अकृतित्वं *akṛtitvam*, « la qualité de n'être pas un carré ». La phrase स्वं ऋणत्वं एति स्वत्वं क्षयः : pourrait à la rigueur se rendre en latin par :

suum in debitatatem it, in suitatem amissum, en créant les mots *debitatūs*, *saitūs*, de *debitum* et *suum*, sur le même modèle que *senectūs* et *juventūs*, de *senex* et *juvenis*.

Enfin, et j'insiste encore sur ce point capital, *Bhâskara connaissait le double signe du radical du second degré*, puisqu'il dit en propres termes au n° 4 des règles précédentes : स्वमूले धनर्णे « *plus* a deux racines, une positive et une négative ». Nous verrons plus loin qu'il en fait usage dans la résolution des équations du second degré.

Un autre détail important à signaler est celui-ci, qui forme la première règle du खषड्विधं *kha-shaḍvidham*, « les opérations sur zéro » :

खयोगे वियोगे धनर्णं तथैव च्युते
शून्यतस्तद्विपर्ययमेति ॥१२॥

Kha-yoge viyoge dhanarṇam tathâ-eva cyute
çûnyatas tad viparyayam eti.

Augmenté ou diminué de zéro, *bien* ou *dette* reste le même; retranché de zéro, il devient l'inverse.

De là à dire que la quantité négative n'est autre chose qu'une quantité positive comptée *au-dessous* ou *en arrière* de zéro, il n'y a qu'un pas, et nous verrons tout à l'heure que ce pas était franchi depuis longtemps pour l'école indienne.

Brahmagoupta s'exprime à peu près dans les mêmes termes :

« § 19. La somme de deux *biens* est un *bien;* celle « de deux *dettes* une *dette;* d'un *bien* et d'une *dette*, « leur différence, ou, si elles sont égales, zéro. La « somme de zéro et d'une *dette* est une *dette;* d'un *bien* « et de zéro est un *bien;* de deux zéros est zéro.

« § 20-21. Règle pour la soustraction. Le moindre « se retranche du plus grand, *bien* de *bien*, *dette* de « *dette;* mais si l'on soustrait le plus grand du plus « petit, l'excès est changé [de signe]. *Dette* retranchée « de zéro devient un *bien*, et *bien* devient une *dette*. « *Dette* moins zéro reste *dette*, *bien* reste *bien*. Si l'on « doit retrancher un *bien* d'une *dette* ou une *dette* « d'un *bien*, on en fait la somme. »

Ce passage est suffisant pour démontrer d'une façon indubitable que Brahmagoupta avait déjà, sur les quantités négatives, les mêmes notions générales que son successeur Bhâskara.

Âryabhaṭṭa faisait usage, lui aussi, des termes *dhanam* ou *svam*, *ṛṇam* ou *xayas* dans le sens que nous venons de voir : ainsi dans son chapitre III, où il expose le mouvement des planètes, à propos de la correction à l'aide de laquelle on passe de la position fictive sur l'orbite, en vertu du mouvement moyen, à la position réelle, il dit :

ऋणधनधनक्षयास्युर्मन्दोच्चाद्
व्यत्येन शीघ्रोच्चात्। ॥२२॥

Ṛṇa-dhana, dhana xayâs syur mandoccâd,
vyatyena çîghroccât.

Que [ces corrections, sc. : celle de la vitesse et celle de la

position] soient *négative* et *positive*, ou *positive* et *négative*, à partir du sommet de lenteur, elles sont l'opposé à partir du sommet de vitesse[1].

Et il continue à indiquer quelles sont celles des planètes qui, à partir du « sommet de lenteur », ont ces corrections ou équations *ṛṇa-dhanam*, quelles sont celles qui les ont *dhanarṇam* ou *dhana-xayas*.

[1] Il est indispensable, pour l'intelligence de ce *sûtra*, de rappeler brièvement la façon dont les astronomes indiens calculent la position vraie स्फुटस्थितिं *sphuṭa-sthitim* d'un astre sur son orbite. Je la résume des notes de Burgess au *Sûrya-Siddhânta*. Ils supposent, pour les planètes supérieures, un astre fictif parcourant l'orbite d'un mouvement uniforme moyen entre la vitesse *maxima* à l'aphélie, ou, comme ils disent, au « sommet de rapidité » शिघ्रोच्चे *çighra-uccé*, et la vitesse *minima* au « sommet de lenteur » मन्दोच्चे *manda-uccé*. Ils obtiennent ainsi à chaque instant une « position moyenne » मध्यमं *madhyamam*, qu'il s'agit de rectifier au moyen de deux *corrections* ou équations, l'une relative à la position, l'autre à la vitesse. Si l'on part, comme notre auteur, du « sommet de lenteur » où les deux astres, le fictif et le réel, coïncident, l'astre réel, marchant moins vite que la vitesse moyenne, est constamment en arrière de l'astre fictif ou de la position moyenne, et l'*équation de position* est NÉGATIVE ऋणं *ṛṇam*; la vitesse, au contraire, va en croissant, et l'*équation de vitesse* est POSITIVE धनं *dhanam*. Le contraire a lieu évidemment après le passage au « sommet de rapidité ». — Je dois dire toutefois que, d'après le commentateur, cette distinction de + et — des corrections s'appliquerait à la distance comptée sur l'orbite à partir de deux points diamétralement opposés du zodiaque. — Pour les planètes inférieures, on prend pour मध्यमं *madhyamam*, « position moyenne », le lieu du Soleil, pour situation de la planète, le lieu de son nœud ascendant, ce qui change les signes des deux corrections. C'est à cause de cela qu'Âryabhaṭṭa dit dans le distique cité : « si les corrections sont *négative* et *positive* ou bien *positive* et *négative* en partant du sommet de lenteur », la première hypothèse s'appliquant aux planètes supérieures, la seconde aux inférieures.

Mais là ne se bornaient pas ses connaissances : il nous fournit, dans son chapitre II, la preuve qu'il savait *interpréter* comme nous le faisons aujourd'hui les *solutions négatives des problèmes*.

Voici le cas : il s'agit du fameux problème des courriers : on sait que si d désigne l'intervalle qui les sépare, v et v' leurs vitesses respectives, la distance x qu'ils parcourent encore avant de se rencontrer est donnée par la formule

$$x = \frac{vd}{v \pm v'}$$

Le signe $+$ au dénominateur se rapportant au cas où, marchant en sens contraire, ils vont au-devant l'un de l'autre, le signe $-$ au cas où l'un fuit et l'autre le poursuit. Dans ce dernier cas, si v', la vitesse de celui qui est le plus loin, est $> v$, vitesse du plus rapproché de l'observateur, la valeur de x est négative, et son signe $-$ indique à l'algébriste moderne que la distance x doit être comptée *en arrière* du point d'observation : la rencontre a déjà eu lieu.

Ces principes rappelés sommairement, voici la solution d'Âryabhaṭṭa, qui la donne sans aucun calcul préliminaire; mais on peut s'en passer assurément.

भक्ते विलोमविवरे गतियोगेनानुलोमविवरे द्वे।
गत्यन्तरेण लब्धौ द्वियोगकालावतीतैष्यौ ॥ ३२ ॥

Bhaktê vilôma vivarê gati-yôgêna, anulôma-vivarê dvê
Gaty-antarêṇa labdhau dvi-yôga-kâlâv, atîta-êshyau.

(Çloka 31 du livre II.)

Je traduis absolument mot à mot :

Si l'on divise l'intervalle en course opposée par la somme des vitesses, l'intervalle en course de même sens par la différence des vitesses, les deux quotients sont les temps de la jonction des deux, *au passé ou dans l'avenir*.

Deux points essentiels à noter :

1° Cet énoncé n'est autre chose que la lecture, en langage ordinaire, de la formule

$$\frac{x}{v}=\frac{d}{v\pm v'}$$

donc Âryabhaṭṭa avait sous les yeux quelque chose d'analogue à cette formule [1].

[1] Ce n'est pas le seul cas où Âryabhaṭṭa *lit des formules* que nous croyons avoir découvertes depuis peu : on sait que dans une progression arithmétique de raison r, le nombre n de termes que l'on a pris pour arriver à une somme S est donné par la formule :

$$n=\frac{r-2a\pm\sqrt{(r-2a)^2+8rS}}{2r}$$

qu'on peut écrire encore

$$n=\frac{1}{2}\left(1+\frac{-2a\pm\sqrt{(r-2a)^2+8rS}}{r}\right)$$

Or, voici la règle donnée par Âryabhaṭṭa pour ce cas :

गच्छो ऽष्टोत्तरगुणिताद्द्विगुणाद्युत्तरविशेषवर्गयुतात् ॥
मूलं द्विगुणाद्यूनं स्वोत्तरभाजितं सरूपार्धं ॥२०॥

« Le nombre de termes est : la somme multipliée par 8 fois la raison,

2° L'instant de la rencontre *au passé ou dans l'avenir* (अतीत *atîta*, participe passé de *ati+i*; एष्य *eshya*, participe futur de *i*).

S'il est vrai, comme on veut le soutenir, que les Indiens aient tout emprunté aux Grecs, je demanderai quel est l'auteur grec qui a donné une pareille solution du problème des courriers, avec le double signe au dénominateur et le *double signe interprété de la solution!*

Puisque j'en suis à revendiquer pour les Indiens l'honneur d'avoir eu quelques idées en mathématiques, qu'on me permette une petite digression, qui n'a rien à voir avec notre sujet, mais qui ne nuira pas à la cause.

Brahmagoupta avait déjà dit, quelques stances plus loin que les règles que j'ai rapportées ci-dessus, et en continuant à enseigner la manière d'effectuer les «six opérations» sur *dhana-ṛṇa-kham*, «bien, dette et zéro»:

«Un *bien* ou une *dette*, divisé par zéro, est खच्छेदं *khacchêdam*[1], la quantité qui a zéro pour dénominateur.»

ajoutée au carré de l'excès de deux fois le premier terme sur la raison; on en prend la racine carrée, qu'on diminue de deux fois le premier terme; on divise par la raison, on ajoute *un* et l'on prend la moitié.

On voit qu'Âryabhaṭa *lit* notre formule avec une exactitude scrupuleuse.

[1] Je me permets ici de corriger ce mot, que Colebrooke a lu तच्छेदं *tac-chêdam*, «ce qui a *cela* pour dénominateur», m'appuyant

Il en faisait donc une quantité d'une espèce particulière.

Bhâskara, reprenant la question dans son chapitre खषड्विधं *kha-shaḍvidham*, « les six opérations sur zéro », s'exprime en ces termes.

न्यास: भाज्य: ३ । भाजक: ० । भागे जातं $\frac{३}{०}$ ॥
अयमनन्तो राशि: खहर उच्यते ॥ अस्मिन्न विकार: ॥

खहरे न तु राशौ प्रतिसृष्टेषु विसृष्टेषु बहुष्वेव ।
स्याल्लवसृष्टि: काले ऽनन्ते ऽच्युते भूतगणेषु हि यद्वत् ॥

Nyasas : bhâjyas 3 ; bhâjakas 0 ; bhâgê jâtam $\frac{3}{0}$. Ayam ananto râçis kha-hara ucyate. Asmin na vikâras :

Kha-hare na tu râçâu pratisṛṣṭeshu visṛṣṭeshu bahushv eva
Syâl lava-sṛṣtis, kâlê 'nante 'cyate bhûta-gaṇesha hi yadvat.

Exemple : dividende 3 ; diviseur o ; résultat de la division $\frac{3}{0}$ cette quantité qui est infinie s'appelle quotient par o. Elle n'éprouve pas de changements.

A la quantité appelée « quotient par zéro », ni addition ni soustraction si grande qu'elle soit ne peut faire éprouver perte ou accroissement, pas plus qu'au temps sans fin et sans déclin des séries d'existences.

Et ceci a été écrit au commencement du XIIe

sur l'autorité de Bhâskara qui, comme on va le voir, l'appelle खहर: *kha-haras*, « quotient par zéro ». Je n'hésite pas à attribuer la lecture de Colebrooke à une faute de copiste, bien que, je dois l'avouer, les lettres त *ta* et ख *kha*, dans aucune des écritures de l'Inde que je connaisse, ne se ressemblent assez pour expliquer cette confusion.

siècle! Je demanderai encore qu'on me fasse voir ces idées chez un écrivain grec.

Ainsi, il est bien établi que, dès le VIe siècle de notre ère, les Indiens ont eu la notion du nombre négatif et de son interprétation dans la solution des problèmes; que, pour eux comme pour nous, le signe — placé devant un nombre indique que l'on doit, dans l'addition, soustraire les unités dont se compose ce nombre, les ajouter dans la soustraction; que, dans la multiplication ou la division, le résultat obtenu avec deux nombres de même signe est positif, avec deux nombres de signe contraire est négatif; que par suite le carré d'un nombre négatif est positif, et qu'un nombre positif a deux racines carrées, une positive, une négative; qu'un nombre négatif, produit de deux quantités, l'une positive, l'autre négative, n'est pas un carré (fin des règles de Bhâskara) et ne saurait avoir de racine carrée.

Dès lors, pourquoi se seraient-ils préoccupés d'avoir dans leurs équations, au moment de les résoudre, des termes tous positifs? Voilà pourquoi, comme je l'avançais en commençant cette digression peut-être un peu longue, la distinction des «trois formes» de l'équation complète du second degré, comme la faisaient les Arabes, n'a pas eu lieu d'exister dans l'Inde.

Mohammed ben Mouça a-t-il su rapporter de l'Inde au moins un souvenir de ces notions? Il n'y paraît guère. Le mot dont il se sert pour désigner

les termes d'une équation affectés du signe — est ناقص *nâqis*, qui signifie, comme on le sait, « manquant de, privé de » : un amputé, par exemple, est *nâqis* de son bras ou de sa jambe; c'est donc très-improprement qu'Al-Khârizmi emploie cette expression pour désigner « la partie enlevée ». Aussi le mot en question n'a-t-il plus été employé par ses successeurs, et Behâ ed-Dîn qui, au moment d'exposer la *règle des signes* dans la multiplication algébrique, avait dit : وان كان استثناء يسمّى المستثنى منه زائدا والمستثنى ناقصا « s'il y a soustraction, on appelle ce dont on soustrait [1] *zâ'id* (additif), et ce que l'on soustrait *nâqis* (manquant de) », ne nomme plus dans la suite les termes négatifs que الاستثناء « les séparés, mis à part, retranchés ».

D'où vient ce mot ناقص? Il répond, si l'on veut, au sanscrit ऊनः *ûnas* ou au préfixe वि॰ *vi-*, au moyen desquels on indique la soustraction : व्येकः *vyékas* ou एकोनः *êkônas* veut dire « dont on a retranché 1 »; mais l'adjectif *ûnas* se rapporte ici au مستثنى منه « ce dont on a retranché », de Behâ ed-Dîn, et non à la quantité retranchée. Or, le grec possède et emploie en langage algébrique une expression tout à fait analogue, c'est l'adjectif *ἐλλιπής*, dont Diophante se sert, par exemple, pour définir le signe de la soustraction ⋔ : *ψ ἐλλιπὲς κατω νεῦον* « un ψ incomplet incliné vers le bas ». L'arabe, j'en prends à témoin tous

[1] J'appellerai, en passant, l'attention du lecteur sur cette manière peu satisfaisante de définir l'additif.

les arabisants, traduirait *ἐλλιπές* par الناقص *en-nâqis*. Dans l'indication des opérations algébriques, Diophante lit, à la place de son signe ⋔, *ἐν λείψει: μονάδες β̄ ἐν λείψει ἀριθμοῦ ἑνός*, dit-il; mot à mot: « 2 unités manquant d'une inconnue » pour exprimer $2 - x$. Donc, s'il est possible qu'Al-Khârizmi ait emprunté, sauf l'emploi qu'il en fait, son ناقص au sanscrit ऊन, il pourrait tout aussi bien se faire qu'il l'eût pris au grec *ἐν λείψει*. Un autre indice va, je crois, faire pencher la balance du côté de cette seconde hypothèse.

L'auteur arabe énonce en ces termes la *Règle des signes* :

فاذا كانت عقود ومعها احاد او مستثنيا منها احدا فلا بد من ضربها اربع مرات، العقود في العقود، والاحاد في العقود، والعقود في الاحاد، والاحاد في الاحاد. فاذا كانت الاحد التي مع العقود زايدة[1] جميعا فالضرب الربع زايد ايضا. واذا كان احدها زايدا والاخر ناقصا فالضرب الربع ناقص.

S'il y a des *8uqûd*, et, ajoutées ou retranchées à ceux-ci des unités, il n'y a pas moins de quatre produits à faire : 1° les *8uqûd* par les *8uqûd*; 2° les unités par les *8uqûd*; 3° les *8uqûd* par les unités, et 4° les unités par les unités. Et si les

[1] Le texte est évidemment ici très-défectueux; il y manque la mention la plus intéressante, celle du cas où les deux termes sont tous deux négatifs, et où leur produit est positif; il est certain, toutefois, et par les exemples qui suivent, et par la présence de l'adverbe ايضا «également», que ce membre de phrase devait exister. Au reste, cette faute et bien d'autres sont très-explicables pour cette édition, qui a été faite, je l'ai déjà dit, d'après un *seul manuscrit*, fort peu soigné, et qui *ne contenait même pas les points diacritiques*.

unités qui accompagnent les *Suqûd* sont additives toutes deux, alors le quatrième produit est [additif, et si elles sont toutes deux négatives, le quatrième produit est] additif également; mais si elles sont l'une additive, l'autre déficiente, alors le quatrième produit est déficient.

Je passe sur ce que cet énoncé, qui ne parle que du « quatrième produit », a d'incomplet; j'en ai donné en note l'explication, l'excuse probable; je ne veux m'attacher qu'à l'entrée en matière. Qu'est-ce que l'auteur a entendu par ces *Suqûd* opposés aux *unités?* Il n'est pas besoin d'être beaucoup versé dans l'histoire des mathématiques pour reconnaître ici une distinction très-familière aux écrivains du moyen âge, distinction que l'on retrouve dans Behâ ed-Dîn, établissant comme suit les divers cas de la multiplication en arithmétique : والاول اما آحاد فى آحاد او آحاد فى غيرها او غيرها فى غيرها « le premier cas, c'est quand on a à multiplier des unités par des unités, ou des unités par *ce qui n'en est pas*, ou *ce qui n'en est pas* par *ce qui n'en est pas* », que l'on retrouve plus nettement encore chez Aben-ʿEzra, qui, expliquant la manière d'écrire les nombres à l'indienne, nous dit :

והנה לעולם אם יש מספרם אחדים בתחלה וכללים שהם עשרות · יכתוב בתחלה מספר האחדים ואחר כן מספר הכלל.

Or toujours, si leur nombre est composé d'unités en commençant et d'un *nombre rond* (ce sont les dizaines), on écrira en commençant le nombre des unités, et ensuite le *nombre rond*.

Et plus loin :

ואם הכלל שלו מן מאות ועשרות

Et si son *nombre rond* se compose de centaines et de dizaines.....

La distinction en question est celle des *digiti* et *articuli* de Boèce et de son école.

Or, il n'est pas difficile de faire voir que non-seulement Al-Khârizmi a eu en vue cette distinction, mais que, bien plus, le terme de *8aqûd* pourrait bien n'être que la traduction de *articuli*. En effet, عُقُود *8uqûd*, est, suivant les lexiques arabes, le pluriel de عِقْد *8iqd*, qui signifie « guirlande, collier, nœud », ce qui justifie Woepcke, lorsqu'il a rencontré ce mot dans les auteurs arabes, de l'avoir rendu par « les *nœuds* des dizaines, etc. »; n'est-il pas permis, vu le mauvais état du seul manuscrit d'après lequel a été faite l'édition d'Al-Khârizmi, d'admettre ici une erreur, soit du copiste arabe, soit de l'éditeur anglais, et de lire عُقَد *8uqăd?* On aurait ainsi le pluriel régulier de عُقْدَة *8aqdat* « articulation, jointure », et la traduction littérale, comme je l'ai annoncé, de l'*articuli* de Boèce, qui n'était lui-même, comme on l'a déjà dit, que l'écho d'une dénomination analogue usitée chez les Grecs.

L'adoption par notre auteur de cette idée exclusivement occidentale nous autorise aussi à admettre que l'expression ناقص est copiée, non sur le sanscrit *ûna*, mais sur le grec ἐλλιπής ou ἐν λείψει, comme je l'avançais tout à l'heure.

Résumons, car il en est temps, cette digression peut-être un peu trop longue, et revenons à notre sujet.

Les Indiens, établissant une distinction de nature entre les nombres positifs et les nombres négatifs, et ayant défini, une fois pour toutes, la manière d'effectuer les opérations de l'arithmétique sur les uns et sur les autres, n'ont plus eu besoin de se préoccuper si les termes de leurs opérations étaient positifs ou négatifs, et *n'ont jamais eu lieu de faire la distinction des six problèmes* qu'Al-Khârizmi et son école prennent pour base de toute leur algèbre.

Mais, dira-t-on, les Grecs non plus n'ont pas fait cette distinction des six cas. Qu'en sait-on? Diophante ne la formule pas, il est vrai; mais, encore une fois, Diophante n'a pas écrit un *Traité d'algèbre;* il suppose connus de ses lecteurs une foule de principes essentiels; et comme, *en fait*, il ramène toujours ses équations à l'un des « six cas » des Arabes [1], on est en droit de supposer tout légitimement que quelque auteur antérieur, traitant des méthodes algébriques théoriquement, l'aura établie, et qu'elle sera passée de là au père de l'algèbre musulmane.

[1] On peut ici, je crois, s'en rapporter au témoignage de Nesselmann, qui consacre tout un chapitre de son *Algebra der Griechen* à retrouver dans Diophante les exemples de ces six cas.

II.

MANIÈRE D'ARRIVER À L'ÉQUATON DÉFINITIVE.

Je passe maintenant à l'examen de la manière dont Mohammed ben Mouça traitait les problèmes d'algèbre, et à la comparaison que j'ai promise entre sa méthode et celle qui a été suivie par les Indiens d'une part, par Diophante de l'autre.

Premier exemple.

فان قال عشرة قسمتها قسمين فضربت كل قسم فى نفسه ثم
القيت الاقل من الاكثر فبقى اربعين قياسه ان تضرب عشرة
الا شىء فى مثلها فيكون مائة ومالا الا عشرين اشياء وتضرب
شيئا فى شىء فيكون مالا فتنقصه من المائة ومال الا عشرين
اشياء فيبقى مائة الا عشرين اشياء يعدل اربعين درهما،
فاجبر المائة بالعشرين الشىء فزدها على الاربعين فيكون مائة
يعدل عشرين اشياء واربعين درهما فالق الاربعين من المائة
فيبقى ستين درهما يعدل عشرين اشياء، فالشىء الواحد
يعدل ثلثة وهو احد القسمين ۞

Si l'on dit : soit 10, partage-le en deux parts, multiplie chaque part par elle-même, puis diminue le plus grand du plus petit, il restera 40. La solution est que tu multiplies $10 - x$ [1] par lui-même, ce qui donne $100 + x^2 - 20x$, puis x par x, ce qui donne x^2, que tu déduiras de $100 + x^2 - 20x$; il restera $100 - 20x = 40$.

[1] L'auteur a déjà traité plusieurs problèmes du même genre, et appris à ses lecteurs que les deux portions sont x et $10 - x$.

Enrichis les 100 *des* $20x$ que tu ajouteras aux 40, il viendra $100 = 20x + 40$; enlève les 40 des 100, il restera $60 = 20x$, d'où un seul x égale 3; c'est une des deux parts.

Ce qui nous intéresse dans cette solution, c'est uniquement le procédé suivi par Al-Khârizmi pour dégager de l'équation

$$100 - 20x = 40$$

la valeur de l'inconnue. Il commence par faire disparaître le terme négatif — $20x$, en *enrichissant*, comme il dit [1], les 100 unités du *déficit* que leur a causé la soustraction des $20x$. Pour compenser cet *enrichissement*, il doit naturellement ajouter $20x$ dans le second membre de l'équation; il arrive ainsi à l'équation *à termes tous positifs*,

$$100 = 40 + 20x$$

de laquelle, retranchant 40 aux deux membres, il arrive définitivement à

$$60 = 20x$$

N'ai-je pas eu raison d'annoncer plus haut que cette manière d'opérer était absolument celle que Behâ ed-Din a formulée en règle de la façon suivante?

والطرف ذو الاستثناء يكمل ويزاد مثل ذلك على الاخر، وهو الجبر، والاجناس المتجانسة المتساوية فى الطرفين تسقط منهما،

[1] D'après Freytag, جبر *jabara*, construit *cum accusativo personæ et* ب *rei*, signifie *post paupertatem ditavit* (amicum).

وهو المقابلة ... ثم المعادلة امّا بين جنس وجنس وهي عدد يعدل اشياء، فاقسمه على عددها يخرج الشيء المجهول

Le côté qui renferme un déficient est *complété* et on ajoute l'égal de ceci à l'autre [côté] : c'est là *Al-jebr.* — Puis les espèces semblables et égales des deux côtés se retranchent : et c'est là *El-muqâbalat*..... Et alors, si l'équation existe entre espèce et espèce, et que ce soient des nombres égaux à des x, divise par le nombre [de ces derniers], et tu auras la valeur de la chose inconnue.

Règle qui, de son côté, semble être la traduction littérale de celle que nous lisons dans Diophante :

Ἐὰν ἀπὸ προβλήματός τινος γενήσεται εἴδη τινὰ ἴσα εἴδεσι τοῖς αὐτοῖς, μὴ ὁμοπληθῆ δὲ, ἀπὸ ἑκατέρων τῶν μερῶν δεήσει ἀφαιρεῖν τὰ ὅμοια ἀπὸ τῶν ὁμοίων, ἕως ἂν ἓν εἶδος ἑνὶ εἴδει ἴσον γένηται· ἐὰν δέ πως ἐν ὁποτέρῳ ἐνυπάρχῃ ἢ ἐν ἀμφοτέροις ἐν λείψει τινὰ εἴδη, δεήσει προσθεῖναι τὰ λείποντα εἴδη ἐν ἀμφοτέροις τοῖς μερέσιν, ἕως ἂν ἑκατέρῳ τῶν μερῶν τὰ εἴδη ἐνυπάρχοντα γένηται· καὶ πάλιν ἀφελεῖν τὰ ὅμοια ἀπὸ τῶν ὁμοίων, ἕως ἂν ἑκατέρῳ τῶν μερῶν ἓν εἶδος καταλειφθῇ[1].

Si d'un problème quelconque il résulte que certaines espèces (il s'agit des différentes puissances de l'inconnue ou du nombre connu) soient égales aux mêmes espèces, mais en nombre différent, de l'un et de l'autre côté, il faudra enlever les semblables des semblables, jusqu'à ce qu'il ne reste qu'une espèce égale à une autre espèce. Et si, de l'un des

[1] J'établis le texte de Diophante, dans ce passage et dans ceux qui vont suivre, non d'après l'édition de Bachet de Méziriac que j'ai lieu de croire imparfaite, mais d'après les manuscrits que possède la Bibliothèque nationale, au nombre desquels se trouvent les deux qui ont servi à Bachet lui-même.

côtés, ou dans tous les deux, se trouvent quelques espèces *en déchet, en manquant* (soustraites), il faudra ajouter à l'un et l'autre membre les espèces soustraites, jusqu'à ce que, dans les deux membres, les espèces soient additives; puis alors retranchez les semblables des semblables, jusqu'à ce que, dans chacun des deux membres, il ne reste plus qu'une espèce [1].

L'application que l'auteur grec fait de cette règle à la solution des problèmes va naturellement nous faire assister à un procédé tout à fait analogue à celui de Mohammed ben Mouça, par exemple :

Livre Ier, problème 10.

Δυσὶ δοθεῖσιν ἀριθμοῖς τῷ μὲν ἐλάσσονι αὐτῶν προσθεῖναι, ἀπὸ δὲ τοῦ μείζονος ἀφελεῖν τὸν αὐτὸν ἀριθμὸν, καὶ ποιεῖν τὸν γενόμενον πρὸς τὸν λοιπὸν λόγον ἔχειν δεδομένον.

Ἐπιτετάχθω τῷ μὲν κ̄ προσθεῖναι, ἀπὸ δὲ τοῦ ρ̄ ἀφελεῖν τὸν αὐτὸν ἀριθμὸν, καὶ ποιεῖν τὰ μείζονα τῶν ἐλασσόνων

[1] On remarquera que cette règle ne s'applique qu'aux trois premiers cas des Arabes, savoir :

$$bx = c \qquad ax^2 = c \qquad ax^2 = bx$$

et non point aux trois autres cas où

$$ax^2 + bx = c \qquad ax^2 = bx + c \qquad bx = ax^2 + c$$

Diophante en avait promis la solution, car il dit deux lignes plus loin : *ὕστερον δέ σοι δείξομεν καὶ πῶς δύο εἰδῶν ἴσων ἑνὶ καταλειφθέντων τὸ τοιοῦτον λύεται.* Cette explication ne se trouve nulle part dans ce qui nous reste de Diophante, bien que dans les trois derniers livres existants il résolve des problèmes qui conduisent à des équations complètes, comme Nesselmann l'a fait voir; c'est ce qui a conduit l'écrivain allemand à supposer que l'ouvrage de l'algébriste grec ne nous était parvenu qu'incomplet.

τετραπλάσια. Τετάχθω ὁ προσλιθέμενος καὶ ἀφαιρούμενος ἑκατέρῳ ἀριθμῷ, ϛ^{οι} ἑνός· κἂν μὲν τῷ κ̅ προσλεθῇ, γίνεται ϛ^{οι} α̅ μονα̊δ κ̅. ἐὰν δὲ τοῦ ρ̅ ἀφαιρεθῇ, γίνεται μονάδων ρ̅ λείψει ἀριθμοῦ ἑνός· καὶ δεήσει τὰ μείζονα τῶν ἐλασσόνων εἶναι τετραπλάσια. Τετράκις ἄρα τὰ ἐλάσσονα γίνεται μονάδες υ̅. λείψει ἀριθμῶν δ̅· ταῦτα ἴσα ἀριθμῷ ἑνὶ μονάσι κ̅. — Κοινὴ προσκείσθω ἡ λεῖψις, καὶ ἀφῃρήσθω ἀπὸ ὁμοίων ὅμοια, λοιποὶ ἀριθμοὶ ε̅ ἴσοι μονάσιν τπ̅· καὶ γίνεται ὁ ἀριθμὸς μονάδων οϛ̅. Ἐπὶ τὰς ὑποστάσεις, ἔταξα τὸν προσλιθέμενον καὶ ἀφαιρούμενον ἀφ' ἑκατέρου ἀριθμοῦ, ϛ ἑνά· ἔσλαι μ̊ οϛ̅. Κἂν μὲν τῷ κ̅ μονάδες οϛ̅ προσλεθῶσι, γίνονται μ̊ ϙϛ̅· ἐὰν δὲ τοῦ ρ̅ ἀφαιρεθῶσι, λοιπαὶ μονάδες κδ̅· καὶ μένει τὰ μείζονα τῶν ἐλατλόνων ὄντα τετραπλάσια.

Deux nombres étant donnés, au plus petit ajouter, du plus grand retrancher le même nombre, et faire que le résultat [de l'addition] soit au reste [de la soustraction] dans un rapport donné[1].

[1] J'aurais bien aimé pouvoir donner comme exemple résolu par Diophante le même problème que j'ai cité tout à l'heure, d'après Al-Khârizmi, mais ce problème (32 du ms. de Joseph Auria; le numérotage de Bachet diffère de un ou deux numéros seulement) est traité un peu différemment par Diophante; il appelle $2x$ la différence des deux parts, qui sont alors $5+x$ et $5-x$; leurs carrés sont $25+10x+x^2$ et $25-10x+x^2$, dont la différence est $20x$, ce qui conduit du premier coup à l'équation $20x=40$, à laquelle il n'y a pas de transformation à faire subir; voici, du reste, le texte même de l'écrivain d'Alexandrie :

Εὑρεῖν δύο ἀριθμοὺς ὅπως καὶ ἡ σύνθεσις αὐτῶν, καὶ ἡ ὑπεροχὴ τῶν ἀπ' αὐτῶν □, ποιῇ δοθέντας ἀριθμούς.

Ἐπιτετάχθω δὴ τὴν μὲν σύνθεσιν αὐτῶν ποιεῖν μονάδας κ̅, τὴν δὲ ὑπεροχὴν τῶν ἀπ' αὐτῶν τετραγώνων ποιεῖν μονάδας π̅. Τετάχθω ἡ ὑπεροχὴ αὐτῶν ϛ^{οι} β̅, ἔσλαι ὁ μὲν μείζων ϛ^{οι} α̅ μ̊ ι̅, ὁ δὲ ἐλάσσων μ̊ ι̅

Supposons qu'il faille de 20 retrancher, à 100 ajouter, le même nombre, et faire en sorte que le plus grand [des deux résultats] soit le quadruple du plus petit. Appelons le nombre à ajouter et à retranchar x; si nous l'ajoutons à 20, il viendra $x + 20$, et si nous le retranchons de 100, il viendra $100 - x$, et il faudra que le plus grand soit quadruple du plus petit. Or, quatre fois le plus petit sera $400 - 4x$, et ceci égale $x + 20$. *Restituons en commun le manquant*, et *enlevons les semblables des semblables*, il restera $5x = 380$, d'où l'on tire pour x, 76. En revenant aux données, j'ai établi que le nombre à ajouter et à retrancher des deux [données] était x; ce sera donc 76; et si nous ajoutons à 20 unités 76, il viendra 96; si nous le retranchons de 100, il restera 24, et le plus grand est quadruple du plus petit.

Ce calcul est accompagné, dans les manuscrits, du tableau suivant, que Bachet n'a point reproduit [1] :

λείψει ς̄ ᾱ, καὶ μένει πάλιν τὸ μὲν σύνθεμα αὐτῶν μο̄ κ̄, ἡ δὲ ὑπεροχὴ ς̄ ς̄. β̄· λοιπόν ἐστι καὶ τὴν ὑπεροχὴν τῶν ἀπ' αὐτῶν □ ποιεῖν μονάδας π̄. Ἀλλ' ἡ ὑπεροχὴ τῶν ἀπ' αὐτῶν τετραγώνων ἐστὶν ἀριθμῶν μ̄· ταῦτα ἴσα μο̄ π̄. καὶ συνάγεται πάλιν ὁ μὲν μείζων μο̄ ιβ̄, ὁ δὲ ἐλάττων μονάδων η̄· καὶ ποιοῦσι τὸ πρόβλημα.

Avec le tableau résumé suivant :

	K̄		Π̄
ἔκθεσις	ς ᾱ μο ῑ		μο ῑ ⋔ ς ᾱ
τετράγωνος	δ͞ʸ ᾱ ς̄ς κ̄ μο ρ̄		δ͞ʸ ᾱ μο ρ̄ ⋔ ς̄ς κ̄
ὑπεροχὴ	ςς μ̄	ἴ	μο π̄
μερισμὸς	ς α	ἴ	μο β̄
ὕπαρξις	Ψ μο ιβ̄	ἐκ	μο η̄

[1] C'est pour ce seul motif que personne n'a parlé de ces tableaux, car on s'en est toujours rapporté à l'édition de Bachet dans tout ce qui a été écrit sur Diophante depuis deux siècles.

ς̄ ᾱ		
ς̄ ᾱ $\overline{\mu^{o}}$ κ̄		$\overline{\mu^{o}}$ ρ̄ ⋔. ς̄ ᾱ
ς̄ α $\overline{\mu^{o}}$ κ̄	ἴ	$\overline{\mu^{o}}$ ῡ ⋔. ς̄ δ̄
ς̄ ε $\overline{\mu^{o}}$ κ̄	ἴ	$\overline{\mu^{o}}$ ῡ
ς̄ ε̄	ἴ	$\overline{\mu^{o}}$ $\overline{\tau\pi}$
ς̄ ᾱ	ἴ	$\overline{\mu^{o}}$ $\overline{ος}$
Ψ.ϙϛ̄		ἐλ κ'δ.

ou, en notation moderne :

$$
\begin{array}{lcl}
x & & \\
x + 20 & & 100 - x \\
x + 20 & = & 400 - 4x \\
5x + 20 & = & 400 \\
5x & = & 380 \\
x & = & 76
\end{array}
$$

le plus grand, 96; le plus petit, 24.

Où l'on voit que, comme notre auteur arabe, les Grecs faisaient successivement, l'une après l'autre, les opérations que Diophante indique par les mots *κοινὴ προσκείσθω ἡ λεῖψις* et *ἀφῃρήσθω ἀπὸ ὁμοίων ὅμοια.*

Tout autre est le procédé des Indiens que nous allons étudier d'abord chez Bhâskara : voici, pour commencer, sa règle, qui fait suite au çloka que j'ai donné plus haut (p. 16 et 17).

एकाव्यक्तं शोधयेदन्यपक्षाद्
रूपाण्यन्यस्येतरस्माच्च पक्षात् ।

शेषाव्यक्तेनोद्धरेद्रूपशेषं
व्यक्तं मानञ्जायते ऽव्यक्तराशेः ॥ २ ॥

Ekâvyaktam çôdhayed anyapaxâd,
rûpâny anyâni itarasmâc ca paxât;
Çeshâvyaktena uddhared rûpa-çesham:
vyaktam mânañ jâyate 'vyaktarâçes.

Les inconnues du premier membre se retranchent de celles du second, les espèces [sonnantes[1]] du second de celles du premier; par la différence [des coefficients] des inconnues, on divise la différence des nombres : on connaîtra ainsi la valeur fixe de la quantité inconnue.

Ce qu'il développe ensuite en prose dans les termes suivants :

पृच्छकेन पृष्टे सत्युदाहरणे यो ऽव्यक्तो राशिस्तस्य मानं यावत्तावदेकं द्वादि वा प्रकल्प्य तस्मिन्नव्यक्तराशा उद्देशकालापवद्गुणन भजनत्रैराशिकपंचराशिकशेषं क्षे-त्रादिसर्वगणकेन कार्य्यं। तथा कुर्व्वतां द्वौ पक्षौ प्रयत्नेन समौ कार्य्यौ। यद्यालापे पक्षौ समौ न स्यतां तदा एकत-रपक्षे किञ्चित्प्रक्षिप्य ततस्त्यक्त्वा वा केनचित्संगुण्य भक्त्वा वा (Ici le manuscrit a passé quelque chose.)

[1] D'après le dictionnaire de Böhtlingk et Roth, रूपं *rûpam*, mot par lequel les mathématiciens indiens désignent l'unité numérique, est souvent synonyme de रूपीय *rûpîya*, «monnaie à effigie» (de *rûpa*, «figure»). C'est, je crois bien, le sens qu'il faut lui donner ici. Le terme de درهم *dirhem*, que les mathématiciens arabes emploient dans le même sens, serait alors la traduction exacte du *rûpam* indien.

समोक्तस्य रूपाणीतरपक्षरूपेभ्यः शोध्यानि । यदि करण्यः सन्ति तदा अपि शोध्याः ॥ ततो ऽव्यक्तशेषेण रूपशेषे विभक्ते यल्लभ्यते तदेकस्याव्यक्तराशेर्मानं व्यक्तं ज्ञायते । ....

Le questionneur ayant posé sa question, la quantité inconnue est posée égale à x, une fois ou deux fois, etc. et là-dessus on effectue les opérations prescrites par l'énoncé, multiplication, division, règle de trois ou de cinq, différence, somme, etc., toutes les opérations [prescrites]. Alors on forme adroitement deux membres égaux. Si l'égalité des deux membres ne résulte pas [immédiatement] de l'énoncé lui-même, on les amène à être égaux en ajoutant à l'un ou à l'autre quelque chose, ou en en retranchant, multipliant ou divisant[1]. [Alors les inconnues de l'un des membres doivent être retranchées des inconnues de l'autre, et de la même façon les carrés ou autres puissances des inconnues.] On retranche de même les nombres connus du second membre des nombres connus du premier; s'il y a des radicaux (des *sourdes* comme on dit en anglais), on en fait de même la soustraction. Alors par la différence [des nombres] d'inconnues divisant la différence des nombres connus, le quotient fait connaître la valeur déterminée[2] de la quantité inconnue.

Il n'est pas question de *compléter les soustraits*, *προσθεῖναι τὴν λεῖψιν*, *d'enrichir un nombre des choses qu'on lui a retranchées*, تجبر الدناهر بالاشياء الناقصات,

[1] Je complète ici la lacune d'après Colebrooke, en enfermant ce que je lui emprunte entre crochets.

[2] Remarquons cette expression : *avyakta-râçer mânam vyaktam*, dont le mot à mot est « valeur fixe de la quantité variable ». Les Indiens désignaient en réalité l'inconnue d'un problème par le nom de « variable, indéterminée », *a-vyaktá*, comme nous le faisons en Analyse.

comme nous le lisions tout à l'heure. Nous allons voir dans l'application, du reste, que ce n'était pas ainsi qu'on opérait. Je prends pour exemple le premier problème de Bhâskara :

एकस्य रूपत्रिंशती षडश्वा
अश्वा दशान्यस्य तुल्यमूल्या: ।
ऋणं तथारूपशतं च तस्य ।
तौ तुल्यवित्तौ ब्रूवि म अश्वमूल्यं ॥

Ekasya râpatriñçatî shaḍ açvâ ;
açvâ daça anyasya tulyamâlyâs,
Ṛṇam tadâ âçulaçatam ca tasya :
tau tulya-jritau : brâvi ma açvamâlyam.

Un homme a six chevaux et trois cents pièces d'or ;
Son voisin, pris de jalousie,
Fait entrer dans son écurie
Dix chevaux tout pareils : hélas! il doit encor
Sur leur valeur cent pièces d'or ;
Ils possèdent pourtant le même capital.
Quel est donc le prix d'un cheval ?

Je laisse ici parler encore l'auteur indien dont je reproduis l'explication :

अत्राश्वमूल्यमज्ञातं तस्य मानं यावत्तावदेकं कल्पितं । ततस्त्रैराशिकं यद्येकाश्वस्य यावत्तावदेकं मूल्यं तदा षण्णां किमिति न्यास: । १ । या १ । ६ । फलमिच्छागुणं प्रमानभक्तं लब्धं षण्णामाश्वानां मूल्यं । या ६ ॥ तत्र

रूपशतत्रये क्षिप्ते जातमाद्यस्य धनं । या ६ रू ३०० ॥ एवं दशाश्वानां मूल्यं । या १० । तत्र रूपशते ऋणगते प्रक्षिप्ते जातं द्वितीयस्य धनं । या १० रू १०० ॥ एतौ समधनाविति पक्षौ ततः स्वत एव समौ जातौ।
समशोधनार्थमनयोर्न्यासः:

या ६ रू ३००
या १० रू १०̇०

अथैकाव्यक्तं शोधयेदन्यपक्षादिति आद्यपक्षाव्यक्ते द्वितीयपक्षाच्छोधिते शेषं या ४ द्वितीयपक्षे रूपेभ्या-द्यपक्षरूपेभ्यः शोधितेषु शेषं रू ४०० । अव्यक्तशेषेण रूपशेषे हृते लब्धमेकस्य यावत्तावतो मानं व्यक्तं १०० ॥ यद्येकस्य यावत्तावत इदं षण्णां किमिति त्रैराशिकेन लब्धे षण्णां मूल्ये रूपशतत्रययुते जातमाद्यस्य धंन ९०० ॥ अथ द्वितीयस्याप्येवमेव जातं ९०० ॥

Ici le prix d'un cheval étant inconnu, posons-le égal à x; alors par la règle de trois : « si la valeur d'un cheval est x, quelle est celle de six chevaux. » — Tableau : $1 : x :: 6 :$, le revenu multiplié par la demande et divisé par le type[1] donne pour

[1] Il est à peine nécessaire d'expliquer les expressions par lesquelles Bhâskara désigne les termes connus d'une proportion : dans $a : m :: b : x$, a, la première quantité donnée est la « quantité type » (*pramâna*),

quotient la valeur des 6 chevaux, $6x$. Alors ajoutant à ceci 300 pièces d'or, on connaît la richesse du premier, savoir : $6x + 300$. De même la valeur de 10 chevaux sera $10x$; à quoi ajoutant (*sic*) 100 pièces prises négativement (ou passées en dettes *ṛṇagate*) on connaîtra la fortune du second, savoir : $10x - 100$. Tous les deux étant, dit-on, également riches, les deux membres (*paxaa*) sont par eux-mêmes égaux.

Tableau des deux [membres] préparés pour la soustraction des quantités de même espèce [1] :

$$6x + 300$$

$$10x - 100$$

Or « que l'on retranche les inconnues du premier de celles du second », est-il dit : retranchant les inconnues du premier membre de celles du second, la différence est $4x$, et en retranchant les nombres connus du second membre de ceux du premier, la différence est 400. Divisant par la différence des inconnues la différence des nombres, le quotient détermine la valeur de un x, soit 100. « Si telle est la valeur de 1 x, quelle est celle de $6x$? » dira-t-on : le quotient, par la règle de trois, valeur de $6x$, ajouté à 300 pièces d'or, fera connaître la fortune du premier, savoir : 900; en procédant de même, on connaîtra la fortune du second, savoir : 900.

Ainsi Bhâskara ne traite pas le terme — 100 de son second membre autrement que les termes posi-

ayant rapporté le « revenu » ou plus littéralement le « fruit » (*phalam*) m : dans les questions d'intérêts, m serait le « taux de l'intérêt », a la « valeur nominale » ou le « cours » de la rente m. Le terme b est la quantité « pour laquelle on demande » le revenu x, par abrégé « la demande » (*icchâ*).

[1] Voyez ci-après pourquoi je traduis ici *sama-çôdhanam* par « soustraction des quantités de même espèce » et non par « equal subtraction » comme Colebrooke.

tifs de son équation : il le *retranche*, suivant la règle générale, de 300, et appelle le résultat obtenu 400 (= 300 + 100) « la différence » *çesham* entre 300 et — 100. Les deux « différences » $4x$ et 400 sont obtenues par une même opération, que tous les algébristes indiens appellent *sama-çôdhanam*.

Qu'on me permette une digression à l'occasion de ce mot, que Colebrooke traduit par « equal subtraction ». Je suis disposé à croire que le savant anglais n'a pas bien rendu l'idée des Indiens, et qu'il faudrait dire « soustraction des choses semblables, des quantités de même espèce ». *Sama-çôdhanam* serait alors la traduction exacte de l'expression grecque *ἀπὸ ὁμοίων ὅμοια*. Je dis *traduction*, car j'admets parfaitement que les Indiens ont reçu de la Grèce les premières notions des mathématiques aussi bien que de l'astronomie, avec une foule d'autres connaissances intellectuelles. Ce que je crois, c'est que ces notions premières, ils ont su les développer à leur manière, faisant faire des progrès immenses à la partie abstraite de la science, aux calculs et aux considérations théoriques de l'algèbre, mais restant fort en arrière sur leurs maîtres dans la partie pour ainsi dire visible, dans la géométrie.

Ce qu'il y a de curieux, c'est que les Arabes, disciples fidèles, et je dirais presque serviles des Grecs, n'ont rien conservé qui traduise exactement le *ἀπὸ ὁμοίων ὅμοια*, tandis que nous le retrouvons dans le *sama-çôdhanam* dont font usage tous les algébristes de l'Inde.

Pour en revenir à l'explication du problème de Bhâskara, je ferai remarquer encore la façon originale dont il indique la manière d'évaluer la fortune de son second personnage : après avoir établi que les 10 chevaux valent $10x$, il dit : *tatra rûpaçate ṛṇagate praxipte*, « à cela 100 roupies[1] *devenues négatives* étant ajoutées ». C'est une *addition d'un nombre négatif* qu'il effectue.

Ces mêmes procédés que nous venons de voir appliquer aux équations du premier degré servent également à transformer les équations du second, pour les amener à la forme toujours trinôme, dans l'Inde, tantôt binôme et tantôt trinôme, suivant les problèmes, pour les Grecs et les Arabes, ces derniers distinguant, nous l'avons vu, cinq cas (six avec celui du premier degré) de ces équations définitives. Ainsi Al-Khârizmi expose comme suit son exemple type du cinquième cas [1].

والمسئلة الخامسة ۞ عشرة قسمتها قسمين ثم ضربت كل قسم في نفسه وجمعتهما فكانت ٥٨ درهما ۞ قياسه ان تجعل احد القسمين شيئا والآخر ١٠ الا شيء فاضرب ١٠ الا شيء في مثلها فيكون ١٠٠ و مال الا ٢٠ شيئا ثم تضرب شيئا في شيء فيكون مالا ثم تجمعهما فيكون ذلك

١٠٠ و ٢ مال الا ٢٠ شيئا يعدل ٥٨ درهما

[1] Voir à la note p. 44 pourquoi je traduis ici *rûpa* par « roupies », ainsi que dans l'énoncé par « pièces d'or ».

فاجبر المایة والمالین بالعشرین الشیء الناقصة وزدها علی الثمانیة والخمسین فیکون

١٠٠ و ٢ ل ٥٨ و ٢٠

فاردد ذلك الی مال واحد وهو ان تاخذ نصف ما معك فیکون

٥٠ و ١ ل ٢٩ و ١٠

فقابل به وذلك انك تلقی من الخمسین تسعة عشرین فیبقی

٢١ و ١ ل ١٠

Cinquième cas : 10, partage-le en deux parts, multiplie chaque part par elle-même, ajoute [les produits] et il viendra 58 dirhems. — *Solution.* Pose l'une des deux parts x, l'autre $10 - x$: multiplie celle-ci par elle-même, il viendra $100 + x^2 - 20x$, puis multiplie x par x, il vient x^2; ajoute-les et il viendra

$$100 + 2x^2 - 20x = 58 \text{ dirhems.}$$

Enrichis les $100 + 2x^2$ des $20x$ déficients, que tu ajouteras aux 58, il viendra

$$100 + 2x^2 = 58 + 20x$$

Ramène ceci à un seul x^2, ce que tu feras en prenant la moitié de tout ce que tu as, il viendra

$$50 + x^2 = 29 + 10x$$

Fais la balance là-dedans, c'est-à-dire enlève des 50 les 29, il restera

$$21 + x^2 = 10x$$

etc.

Diophante agit de même, témoin son problème 8 du second livre.

Τὸν ἐπιταχθέντα τετράγωνον διελεῖν εἰς δύο τετραγώνους.

Ἐπιτετάχθω δὴ τὸν . ιϛ . διελεῖν εἰς δύο τετραγώνους. Καὶ τετάχθω ὁ α'. δυνάμεως μιᾶς, δεήσει ἄρα μονάδας . ιϛ . λείψει δυνάμεως α. ἴσας εἶναι □ᵒ'. Πλάσσω τὸν □ᵒ'. ἀπ' ἀριθμῶν ὅσων δή ποτε, λείψει τοσαύτων μονάδων ὅσων ἐστὶν ἡ τῶν ιϛ μονάδων πλευρά· ἔστω ςς β ⋔' μº δ'. Αὐτὸς ἄρα ὁ □ᵒ ἔσται δυνάμεων δ. μº . ιϛ . ⋔' ςς ιϛ . Ταῦτα ἴσα μονάσι ιϛ λείψει δυνάμεως μιᾶς. — Κοινὴ προσκείσθω ἡ λεῖψις, καὶ ἀπὸ ὁμοίων ὅμοια· δυνάμεις ἄρα ε ἴσαι ἀριθμοῖς ιϛ. καὶ γίνεται ὁ ἀριθμὸς ιϛ πέμπτων...

ἔκθεσις	Δ^Υ α		μº ιϛ ⋔. δ^Υ α
πολλαπλασιασμός	Δ^Υ δ μº ιϛ ⋔' ςς ιϛ	ἰ	μº ιϛ ⋔. δ^Υ α
⳨[1]	Δ^Υ ε μº ιϛ	ἰ	μº ιϛ ςς ιϛ
ἄφεσις	Δ^Υ ε	ἰ	ςς ιϛ
	ςς ε	ἰ	μº ιϛ
μερισμός	ς α	ἰ	μº ιϛ'

Étant donné un carré, le partager en deux carrés.

Soit par exemple 16 à partager en deux carrés. Je pose pour le premier x^2 : il faudra alors que $16 - x^2$ soit égal à un carré. Je forme ce carré au moyen d'un certain nombre de fois x moins autant d'unités qu'il y en a dans le côté des 16 unités données ; par exemple, $2x - 4$: le carré lui-même sera donc $4x^2 + 16 - 16x$. Tout cela est égal à $16 - x^2$. — Rajoutons le déficit commun et enlevons les semblables

[1] Je n'ai pas su reconnaître quel mot représente la sigle ⳨, qui indique, dans ces tableaux, le résultat de la compensation des termes négatifs, le *jebr* des Arabes.

des semblables : $5x^2$ sera égal à $16x$, et x vaudra 16 cinquièmes.

TABLEAU.

Hypothèses	x^2		$16 - x^2$
Carrés	$4x^2 + 16 - 16x$	$=$	$16 - x^2$
Restauration	$5x^2 + 16$	$=$	$16 + 16x$
Ablation	$5x^2$	$=$	$16x$
	$5x$	$=$	16
Division	x	$=$	$\frac{16}{5}$

Nos auteurs indiens, de leur côté, appliquent encore ici leur règle sans se préoccuper des signes des termes contenant les diverses puissances : voici par exemple le premier problème du second degré traité par Bhâskara :

अलिकुलदलमूलं मालतीं यातमष्टौ
निखिलनवमभागाश्चालिनी भृगमेकं।
निशि परिमललुब्धं पद्ममध्ये निरुद्धं
प्रति रणति रणन्तं ब्रुहि कान्ते ऽलिसंख्यां॥

Alikula-dala-mûlam mâlatîm yâtam, aṣṭau
nikhila-navama bhâgâç ca; alinî bhṛgam ekam
Niçi parimala-lubdham padma-madhye niruddham
prati raṇati raṇantam. Bruhi, kânte, 'li-sankhyâm.

D'un essaim de mouches à miel
Prends la moitié, puis la racine :
Dans un champ de jasmins cette troupe butine;
Huit neuvièmes du tout [voltigent dans le ciel];
Une abeille solitaire

Entend dans un lotus son mâle bourdonner :
Attiré par l'odeur, pendant la nuit dernière
Il s'était fait emprisonner.
De combien est l'essaim, le saurais-tu, ma chère [1] ?

[1] Ce problème a déjà figuré dans la *Lîlâvatî* ou « Traité d'arithmétique » : voilà pourquoi l'auteur s'adresse « à sa chère élève ». Il a été résolu là au moyen de la règle empirique citée par Rosen dans sa Préface à Mohammed ben Mouça :

गुणघ्नमूलोनयुतस्य राशेर्दृष्टस्य युक्तस्य गुणार्धकृत्या ।
मूलं गुणार्धेन युतं विहीनं वर्गीकृतं प्रष्टुरभीष्टराशिः ॥ ३६ ॥

Guṇaghna mûla-ûnayutasya râçer
dṛṣṭasya yuktasya guṇârddha-kṛtyâ,
Mûlam guṇârddheṇa yutam vihînam
vargîkṛtam praṣṭur abhîṣṭa-râçis.

(36 dans l'édition de Calcutta, 1832, 62, dans Colebrooke.)

Mot à mot :

Une quantité étant augmentée ou diminuée de sa racine multipliée par un coefficient [et la somme ou la différence égale à un nombre donné], du nombre donné augmenté du carré de la moitié du coefficient, la racine plus ou moins la moitié du coefficient élevée au carré est la valeur demandée par l'auteur de la question.

Énoncé dans lequel on reconnaît et l'équation

$$x \pm p\sqrt{x} = q$$

et la formule

$$x = \left[\pm\frac{p}{2} + \sqrt{\frac{p^2}{4} + q}\right]^2$$

Cet énoncé, ce que n'a pas fait remarquer Rosen, diffère de la méthode arabe, dont nous parlerons tout à l'heure, par le *double signe du coefficient.*

Rosen n'a cité que ce premier çloka : la règle de Bhâskara en comprend deux, car l'auteur dit :

अथ गुणकर्म्म । तत्र दृष्टमूलजातौ करणसूत्रं वृत्तद्वयम् ।

Atha guṇa-karmma : tatra dṛiṣṭa-mûla-jâtau ; karaṇa-sûtram vṛtta-dvayam.

अत्रालिकुलप्रमानं[3] याव २। एतदर्द्धस्य मूलं या १।

Voici l'opération du coefficient: là on connaît [la valeur d'une quantité et de sa] racine; la règle de l'opération se compose de deux [distiques] *vṛtta*.

Or le second distique, qui est traduit par Colebrooke, chez qui on eût pu le voir, est le suivant :

यदा लवैश्चोनयुतस् स राशिरेकेन भागोनयुतेन भक्ता।

दृश्यं तथा मूलगुणश्च ताभ्यां साध्यस् ततः प्रोक्तवद् एव राशिः ॥ ३७ ॥

Yadâ lavaiç ca-ûna-yutas sa-râçir, ekena bhâga-ûnayutena bhaktvâ,
Dṛçyam tathâ mûlaguṇam ca; tâbhyâm sâdhyas tatas proktavad eva râçis.

(37 éd. Calc., 63 Colebr.)

Si la quantité a des fractions (d'elle-même) retranchées ou ajoutées, on divise par un plus ou moins la fraction et l'on a la quantité donnée et le coefficient de la racine, au moyen desquels on obtient la valeur de la quantité.

Or dans le cas présent, l'essaim $2x^2$ moins ses $\frac{8}{9}$ $\left(\frac{8}{9}2x^2\right)$ qui voltigent, moins la racine de sa moitié (x) qui butine, est réduit au couple isolé,

$$2x^2-\frac{8}{9}2x^2-x=2 \quad \text{ou} \quad \left(1-\frac{8}{9}\right)2x^2-x=2$$

alors, dit notre auteur, on divise par $\left(1-\frac{8}{9}\right)2$ ou $\frac{2}{9}$, et l'on a

$$x^2-\frac{9}{2}x=9,$$

d'où l'on prend le coefficient $-\frac{9}{2}$ et le terme connu 9 pour les reporter dans la formule, et

$$x=\frac{9}{2}+\sqrt{\frac{9\cdot 9+16\cdot 9}{16}}=\frac{9}{2}+\frac{3}{4}\sqrt{25}$$

$$=\frac{9}{2}+\frac{15}{4}=6 \qquad 2x^2=72$$

निखिलनवमभागा अष्टौ याव १६/९ । अलियुगसंयुतस्य मूलस्यास्य याव २ । सममिति

याव २ या ० रू ०

याव १६/९ या १ रू २

पक्षौ समच्छेदीकृत्य छेदगमे

याव १८ या ० रू ०

याव १६ या ९ रू १८

शोधने च कृते जातौ पक्षौ

याव २ या ९̇ रू ०

याव ० या ० रू १८

Ici [il faut poser] la valeur de l'essaim d'abeilles $2x^2$; la racine de sa moitié est x; les huit neuvièmes du tout font $\frac{16}{9}x^2$; augmentés du couple d'abeilles et de la racine, ils sont égaux à $2x^2$: donc

$$2x^2 + 0x + 0 = \frac{16}{9}x^2 + x + 2$$

Ramenant les deux membres à un dénominateur commun, et chassant ce dénominateur

$$18x^2 + 0x + 0 = 16x^2 + 9x + 18$$

Et en faisant la soustraction [des quantités semblables], on trouve pour les deux membres

$$2x^2 - 9x + 0 = 0x^2 + 0x + 18$$

ou

$$2x^2 - 9x = 18$$

L'exemple que j'ai cité plus haut de Brahmagoupta est traité exactement de la même façon.

Donc, dans la préparation des équations, les Indiens ne se préoccupaient aucunement du *signe* des termes, et ils retranchaient les *semblables des semblables* sans avoir préalablement *comblé les manquants.*

Mais il est encore un autre détail de la préparation des équations sur lequel je demande au lecteur la permission de l'arrêter un instant. L'équation à laquelle parvient notre auteur est

$$2x^2 = \frac{16}{9}x^2 + x + 2$$

Or, il nous dit : *paxau samachedi-kṛtya, chedagame* «ayant ramené les deux membres à un dénominateur commun, et ce dénominateur parti, [il vient] :

$$18x^2 = 16x^2 + 9x + 18$$

Les Indiens, ou tout au moins Bhâskara et ses successeurs (car, sur les procédés de ses prédécesseurs, les documents positifs nous font défaut), *ne manquent jamais* de chasser, comme nous, au préalable, les dénominateurs qui peuvent se trouver dans l'équation du problème; et je ferai remarquer l'analogie des expressions sanscrite छेदगमे *chéda-game*, «le dénominateur parti, en allé», et française : «chassant le dénominateur».

Or tout le monde sait que Diophante ne prend jamais cette précaution, et qu'il ne craint pas d'embarrasser ses calculs de fractions enchevêtrées les unes

dans les autres. Quant aux Arabes, nous allons voir tout à l'heure qu'ils ont bien garde de pratiquer eux non plus cette opération.

III.

RÉSOLUTION DE L'ÉQUATION TRINÔME DU SECOND DEGRÉ.

J'aborde maintenant l'étude des procédés spéciaux de résolution de l'équation complète du second degré, lorsqu'elle a été ramenée, pour les Grecs et pour les Arabes, à l'une des trois formes

$$ax^2+bx=c \qquad ax^2+c=bx \qquad ax^2=bx+c$$

et pour les Indiens à la seule et unique forme

$$ax^2\pm bx=\pm c$$

Cette étude comparative n'est pas moins intéressante que celles auxquelles nous nous sommes livré jusqu'ici : nous allons même trouver les Arabes en retard, il me semble du moins, sur Diophante lui-même. Quant aux Indiens, ils vont nous présenter encore ici une supériorité marquée sur leurs collègues de l'Occident. En effet, tandis que Arabes et Grecs faisaient usage d'une formule

$$x=\frac{p}{2}\pm\sqrt{\frac{p^2}{4}-q}$$

chez les premiers,

$$x=\frac{-\frac{b}{2}\pm\sqrt{\frac{b^2}{4}-ac}}{a}$$

chez les seconds, formule à laquelle ils étaient parvenus, nous en avons la preuve convaincante dans tout un chapitre d'Al-Khârizmi, par un raisonnement purement géométrique, les Indiens, procédant uniquement par l'algèbre, avaient inventé un procédé des plus élégants qui se trouve exposé en détail chez Bhâskara, sommairement et brièvement chez Brahmagoupta; mais comme le calcul que fait celui-ci est entièrement conforme à une règle additionnelle attribuée par Bhâskara à un ancien Âtchârya nommé Çrîdhara, lequel, par conséquent, est antérieur à Brahmagoupta lui-même, il est à présumer que le mode de résolution en question était connu dans l'Inde avant le VIIIe siècle, et que, si Mohammed ben Mouça ne l'a pas fait connaître à ses disciples, c'est qu'ici, comme partout, ou il ne s'est pas donné la peine d'étudier la question, ou il ne l'a pas comprise; en tout cas, il n'a pas reproduit fidèlement la théorie qu'il était censé aller chercher.

Ainsi que l'a déjà fait remarquer Nesselmann, ce qui nous reste de l'ouvrage de Diophante ne donne nulle part la règle promise par lui (*ὕστερον δέ σοι δείξομεν καὶ πῶς δύο εἴδων ἴσων ἑνὶ καταλειφθέντων τὸ τοιοῦτον λύεται*, Def. XI) pour enseigner à tirer la valeur de l'inconnue d'une équation complète du second degré : nulle part non plus dans aucun des problèmes qui l'amènent à une semblable équation, il ne décrit en détail la manière dont il arrive à la résoudre. Mais nous pouvons cependant tirer argument de la façon dont il discute certaines équations et *iné-*

galités du second degré; donnons-en quelques exemples d'abord, en nous guidant sur le relevé bien consciencieux qu'en fait Nesselmann.

Livre VI, problème 6.

Εὑρεῖν τρίγωνον ὀρθογώνιον, ὅπως ὁ ἐν τῷ ἐμβαδῷ προσλαβὼν τὸν ἕνα τῶν ⊥ ποιῇ δοθέντα ἀριθμόν.

Ἔστω ὁ δοθεὶς μ̊ ζ̄· τετάχθω πάλιν ὁ τρίγωνος δεδομένος τῷ εἴδει ςς̄ Γ̄, ςς̄ δ̄, ςς̄ ε̄, καὶ γίνονται Δ^Υ ς̄. ςς^οῦ Γ̄ ἴσαι μ̊ ζ̄.

Trouver un triangle rectangle, tel que la surface, augmentée de l'une des cathètes (écrit ⊥ dans les manuscrits), fasse un nombre donné.

Soit le nombre 7: supposons de nouveau le triangle donné de figure $3x$, $4x$, $5x$. [Les conditions du problème] deviennent $6x^2 + 3x = 7$.

Or il continue:

Καὶ δεῖ τῶν ςς̄ τῷ ἡμίσει ἐφ' ἑαυτὸ προσθεῖναι τὰς δυνάμεις [ἑπλάκις γενομένας], καὶ ποιεῖν □^ον· οὐ ποιεῖται δέ.

Or, il faut qu'en ajoutant au carré de la moitié du nombre des x le nombre des x^2 [multiplié par 7][1] on trouve un carré; il ne se fait pas.

[1] Les mots *ἑπλάκις γενομένας* entre crochets n'existent pas dans les manuscrits, mais ils se trouvent dans la suite: *ὥστε δεήσει εὑρεῖν τρίγωνον ὀρθογώνιον, ὅπως ὁ ἀπὸ τοῦ ἡμίσεως μιᾶς τῶν ⊥ προσλαβὼν τὸν ζ̄ τοῦ ἐν τῷ ἐμβαδῷ ποιῇ □^ον.* « De sorte qu'il faudra trouver un triangle rectangle tel que le carré de la moitié d'une des cathètes augmenté de sept fois la surface fasse un carré. »

L'auteur veut donc extraire

$$\sqrt{\frac{9}{4}+6.7} \quad \text{ou} \quad \sqrt{\frac{b^2}{4}-ac}$$

Il ne commence donc pas par diviser par a.

Dans le courant du problème 45 (liv. IV), il arrive à cette condition à remplir.

ϛϛ ϛ̄ μ° ιβ̄ ἐλάσσονές εἰσι Δ^Υ β̄ ⋔ μ° ϛ̄· καὶ κοιναὶ προσκείσθωσαν αἱ μ° ϛ̄· ἄρα ϛϛ ϛ̄ μ° ιη̄ ἐλάσσονες μ° με̄. Ὅταν δὲ τοιαύτην ἴσωσιν ἰσώσωμεν, ποιῶμεν τῶν ϛϛ τὸ ∟ ἐφ' ἑαυτό· γίνεται θ̄. Καὶ τὰς Δ^Υ β̄ ἐπὶ τὰς μ° ιη̄ γίνονται λϛ̄· προσθὲς τοῖς θ̄, γίνεται με̄, ὧν πλευρὰ οὐκ ἐλάττων ἐστὶ μ° ζ̄. προσθὲς τὸ ἡμίσευμα τῶν ϛϛ παράβαλε παρὰ τὸ πλῆθος τῶν Δ^Υ, γίνεται οὐκ ἔλαττον μ° ε̄..

$6x+12<2x^2-6$: ajoutons en commun les 6 unités; donc, $6x+18<2x^2$. Pour résoudre cette équation, faisons le carré de la moitié du nombre des x : c'est 9; le produit du nombre des x^2, 2, par celui des unités, 18, fait 36; ajouté aux 9 [de tout à l'heure], il vient 45, dont la racine n'est pas moindre que 7 (c'est-à-dire comprise entre 6 et 7, mais 6 serait trop faible). Ajoutez la moitié du nombre des x [il vient 10] et divisez par le nombre des x^2, le résultat (valeur de x) n'est pas moindre que 5.

Ici donc, Diophante calcule, en extrayant la racine à moins d'une unité près, par excès,

$$x=\frac{3+\sqrt{9+2\times 18}}{2} \quad \text{ou} \quad x=\frac{\frac{b}{2}+\sqrt{\frac{b^2}{4}-ac}}{a}$$

Pareillement, dans V, 13, nous lisons :

Ἔστω ὁ ζητούμενος ἀριθμὸς ϛ^{οι} ᾱ, καὶ ζητῶ κατὰ τὸν προσδιορισμὸν ϛϛ^{οἱ} ϛ̄. ἐν μορίῳ δυνάμεως ᾱ μονάδος ᾱ μείζονα μὲν εἶναι ιζ^{ιβ}, ἐλάσσονα δὲ ιθ^{ιβ} ..... ὥστε δὴ ϛϛ^{οἱ} ϛ̄ πρὸς Δ^{Υ} ᾱ μο ᾱ μείζονα λόγον ἔχειν ἤπερ ιζ πρὸς ιβ ..... τουτέστιν ϛϛ^{οἱ} οβ ὀφείλουσι μείζονες εἶναι Δ^{Υ} ιζ μο ιζ. Τῶν ϛϛ τὸ ἥμισυ ἐφ' ἑαυτὸ γίνεται ͵ασϟϛ. ἄφελε τὰς Δ^{Υ} ἐπὶ τὰς μο, τουτέστι σπθ, λοιπὰ ἄρα ͵αζ· τούτων πλευρὰ οὐ μεῖζον λα. πρόσθες τὸ ἥμισυ τῶν ϛϛ, γίνεται οὐ μεῖζον ξζ. παράβαλε παρὰ τὸ πλῆθος τῶν δυνάμεων γίνεται οὐ μεῖζον ξζ^{ιζ}.

... Soit donc le nombre cherché x, je cherche, d'après les délimitations préliminaires, à ce que $\frac{6x}{x^2+1}$ soit plus grand que $\frac{17}{12}$ et plus petit que $\frac{19}{12}$... ou que le rapport de $6x$ à x^2+1 soit plus grand que celui de 17 à 12 ($6x : x^2+1 > 17:12$), c'est-à-dire que $72x$ doivent être plus grands que $17x^2+17$ ($72x > 17x^2+17$). La moitié du nombre des x élevé au carré fait 1296; retranchez-en le nombre des x^2 par celui des unités, c'est-à-dire 289, il reste 1007, dont la racine ne surpasse pas 31; ajoutez la moitié des x, il vient < 67; divisez par le nombre des x^2, il vient $< \frac{67}{17}$.

Encore ici, Diophante calcule :

$$x = \frac{36+\sqrt{36^2 - 17\times 17}}{17} = \frac{\frac{b}{2}+\sqrt{\frac{b^2}{4}-ac}}{a}.$$

Il est inutile de multiplier davantage les exemples; ceux-ci nous suffisent bien pour nous faire voir que Diophante

1° Ne divisait pas par le coefficient de x^2.

2° Employait, non pas notre formule

$$x = \frac{b \pm \sqrt{b^2 - 4ac}}{2a}$$

mais, et dans tous les cas, celle dont nous faisons usage seulement quand b est un nombre pair :

$$x = \frac{\frac{b}{2} \pm \sqrt{\frac{b^2}{4} - ac}}{a}$$

Je passe maintenant à l'étude de la méthode arabe, et je vais citer pour cela quelques exemples pris dans Al-Khârizmi. Je ne m'occupe pas, bien entendu, de la distinction des trois cas dont il a été question plus haut : la chose est jugée; je chercherai seulement le procédé général suivi pour la solution de l'équation.

I. — Dans un de ses problèmes, où il cherche à diviser 10 en deux portions telles que l'une d'elles multipliée par 5 et divisée par la seconde, puis la moitié du quotient augmentée de 5 fois la première part, on obtienne 50, l'auteur arrive à l'équation :

٢ ١/٢ ش على ١٠ الا ١ ش ل ٥٠ الا ٥ ش

c'est-à-dire

$$\frac{\left(2+\frac{1}{2}\right)x}{10-x} = 50 - 5x$$

puis il ajoute :

وقد علمت انك متى ضربت ما خرج لك من القسم فى المقسوم عليه عاد المال، ومالك ٢ ١/٢ شَ فاضرب ١٠ الا ١ شَ فى ٥٠ الا ٥ شَ فيكون ذلك

٥٠٠ درهم و ٥ مَ الا ١٠٠ شَ لـ ٢ ١/٢

فاردد ذلك الى مال واحد فيكون ذلك

١٠٠ درهم و ١ مَ الا ٢٠ شَ لـ ١/٢ شىء

فاجبر ذلك المائة ومالا وزد العسرين اشياء على نصف الشىء فيصير معك

١٠٠ و ١ مَ لـ ٢٠ ١/٢ شَ

فنصف الاشياء واضربها فى مثلها وانقص منها المائة وخذ جذر ما بقى وانقصه من نصف الاجذار وهو ١٠ ١/٤ فيبقى ٨ وهو احد القسمين ۞

Tu sais déjà que si tu multiplies le quotient, ou ce qui résulte d'une division, par le diviseur, tu obtiens la quantité primitive. Or, ici, ta quantité primitive est $2\frac{1}{2}x$: multiplie alors $10-x$ par $50-5x$, et il viendra

$$500+5x^2-100x=2\frac{1}{2}x.$$

Ramène ceci à un seul x^2, il viendra

$$100+x^2-20x=\frac{1}{2}x.$$

Rétablis à l'intégrité les $100 + x^2$, et ajoute-les $20x$ au $\frac{1}{2}x$, il te restera

$$100 + x^2 = 20\frac{1}{2}x.$$

Prends alors la moitié du nombre des x $\left(10+\frac{1}{4}\right)$, multiplie-la par elle-même $\left(105+\frac{1}{2}\cdot\frac{1}{8}\right)$, retranche-s-en les 100 $\left(5+\frac{1}{16}\right)$, prends la racine du reste $\left(\sqrt{\frac{81}{16}}=\frac{9}{4}=2+\frac{1}{4}\right)$, retranche-la de la moitié des racines $\left(10+\frac{1}{4}-2-\frac{1}{4}=8\right)$, il restera 8, qui est une des parts.

Donc, Al-Khârizmi non-seulement conserve le coefficient fractionnaire $2+\frac{1}{2}$ de la première puissance de l'inconnue dans son équation primitive, mais il le divise encore par 5, le coefficient de x^2, « pour ramener, dit-il, l'équation à n'avoir qu'un seul x^2 ». Par bonheur, ici $2+\frac{1}{2}=\frac{5}{2}$, et la division par 5 ne complique pas beaucoup ce coefficient; mais l'auteur arabe n'en aurait cure et n'en a réellement cure, puisque le coefficient réel est $20+\frac{1}{2}=\frac{41}{2}$.

C'est donc l'équation à coefficients fractionnaires

$$x^2-\frac{41}{2}x+100=0$$

qu'il résout en se tenant rigoureusement à la formule réduite

$$x=-\frac{p}{2}-\sqrt{\frac{p^2}{4}-q}$$

II. Un autre problème l'amène à l'équation

٢ و ٢ ل ١ ١/٢

$$2x^2 + 2x = 1 + \frac{1}{2}$$

et il dit encore :

فرددهما الى مال واحد وهو ان تاخذ من كل ما معك نصفه فتقول ١ و ١ ل ٣/٤ درهم فقابل به على نحو ما صفت لك فى صدر الكتاب ۞

Réduis-les à un seul x^2, ce qui se fera en prenant la moitié de tout ce que tu as, et tu diras $x^2 + x = \frac{3}{4}$; puis tu résoudras comme je te l'ai enseigné au commencement du livre.

Or, dans cette solution, non-seulement le terme tout connu $\frac{3}{4}$ mais le demi-coefficient de x seront fractionnaires.

Je dois dire, pour être juste, que ce sont les deux seuls exemples où le coefficient de x^2 soit un nombre entier; dans les autres cas, il est fractionnaire, et souvent même, en faisant disparaître cette fraction, on rend tous les coefficients entiers. Mais, encore une fois, telle n'est pas la préoccupation d'Al-Khârizmi, et voici un exemple qui va nous prouver qu'il ne cherche nullement à éviter les complications qui peuvent résulter du maniement de fractions parfois fort peu simples.

فان قال مال عزلت ثلثه وربعه و ٤ دراهم وضربت ما بقى فى

مثله فعاد المال وزيادة ١٢ درهما، فقياسه انك تاخذ شيئا
فتعزل ش ١/٣ و ش ١/٤ فيبقى ٥ اجزاء من ١٢ من شيء، فتعزل منها ٤ دراهم
فيبقى ٥ اجزاء من ١٢ من شيء الا ٤ دراهم فتضربها في مثلها
فيكون الاجزاء الخمسة على اجزاء خمسة خمسة وعشرين
جزءا فتضرب الـ١٢ في مثلها فيكون ١٤٤ فذلك ٢٥ من ١٤٤ من
مال، ثم تضرب الاربعة الدراهم في الخمسة اجزاء من ١٢ من
شيء مرتين فيكون ٤٠ جزءا كل ١٢ منها شيء، والاربعة الدراهم
في الاربعة الدراهم ١٦ درهما زايدة، فتصير الاربعون الجزء ٣
اجذار و ج ١/٣ ناقص فيحصل معك ٢٥ جزءا من ١٤٤ جزءا من
مال و ١٦ درهما الا ج ٣ و ج ١/٣ يعدل المال الاول وهو ش ١ و ١٢ درهما،
فاجبره وزد الـ٣ ش ١/٣ على الـ ش ١ و ١٢ فقابل به والق ١٢ من ١٦ يبقى
٤ دراهم و ٢٥/١٤٤ من مال (٤ ش ١/٣، فيحتاج ان تكمل مالك واكمالك
اياه ان تضرب جميع ما معك في ٥ وتسعة عشر جزءا من
اجزاء ٢٥ فتضرب ٢٥/١٤٤ في ٥ و ١٩/٢٥ فيكون مالا وتضرب الاربعة
الدراهم في ٥ و ١٩/٢٥ فيكون ٢٣ درهما وجزءا من ٢٥ وتضرب ج ٤ و ج ١/٣
في ٥ و ١٩/٢٥ فيكون ج ٢٤ و ٢٤/٢٥ من جذر،

Arrêtons-nous d'abord ici, afin de ne pas nous perdre.

Si l'on dit : [soit] un nombre; retranche son tiers et son quart et 4 unités, et multiplie ce qui restera par soi-même,

et il viendra le nombre [demandé] et une augmentation de 12 unités. — Voici le calcul :

Prends x [pour le nombre demandé], prends-en un tiers, puis un quart $\left(\text{ou } \frac{7}{12}\right)$, et il restera 5 parts sur 12 dans x $\left(\text{c'est-à-dire } \frac{5}{12}x\right)$. Retranche-s-en quatre unités, il restera $\frac{5}{12}x - 4$, que tu multiplieras par soi-même; il viendra : 5 parties par 5 parties font 25 parties, et en multipliant 12 par lui-même, il vient 144; ce qui fait 25 parts sur 144 dans x^2 $\left(\frac{25}{144}x^2\right)$; puis tu multiplieras les 4 unités par 5 parties sur 12 de x deux fois $\left(2 . 4 . \frac{5}{12}x\right)$, et il viendra 40 parties dont en tout 12 dans x $\left(\frac{40}{12}x\right.$: l'auteur ne simplifie même pas sa fraction, qui eût pu se réduire à $\left.\frac{10}{3}x\right)$; enfin, les 4 unités par 4 unités font 16 positifs. Puis, tu réduiras les 40 parties [de x] en $3x + \frac{1}{3}x$ négatifs, et il te restera en définitive $\frac{25}{144}x^2 + 16 - \left(3x + \frac{1}{3}x\right)$ égaux à la quantité primitive qui est x plus 12 unités $\left(\frac{25}{144}x^2 + 16 - \frac{10}{3}x = x + 12\right)$. Restitue [les manquants] en ajoutant les $3x + \frac{1}{3}x$ à x [du second membre] + 12, puis fais la balance, en retranchant 12 de 16, et il restera $4 + \frac{25}{144}x^2 = 4\frac{1}{3}x$. Il faut maintenant que tu complètes tes x^2, ce que tu obtiendras en multipliant tout ce que tu as par 5 plus 19 parties sur 25 [à l'unité] $\left(\text{car } \frac{144}{25} = \frac{125}{25} + \frac{19}{25} = 5 + \frac{19}{25}\right)$; si tu multiplies $\frac{25}{144}x^2$ par $5\frac{19}{25}$, il viendra x^2, et en multipliant les 4 unités par $5\frac{19}{25}$,

il viendra $23\frac{1}{25}\left(4.\left[5+\frac{19}{25}\right]=20+\frac{76}{25}=23+\frac{1}{25}\right)$; et si tu multiplies $4x+\frac{1}{3}x$ par $5\frac{19}{25}$, il viendra $24x+\frac{24}{25}x$.

Donc, l'équation est ramenée à l'expression peu simple

$$x^2+23\frac{1}{25}=24\frac{24}{25}x.$$

C'est sur cette équation que l'auteur continue :

فنصف الاجذار فيكون ١٢ جذرا و ١٢/٢٥ من جذر واضربها فى مثلها فيكون ١٥٥ درهما و ٤٦٩/٦٢٥، فالق منها الدراهم الثلثة والعشرين والجزء من الخمسة والعشرين الذى كان مع المال فتبقى ١٣٢ و ٤٤٤/٦٢٥، فتاخذ جذر ذلك وهو ١١ درهما و ١٣/٢٥ فتزيده على نصف الاجذار التى هى ١٢ درهما و ١٢/٢٥ فيكون ذلك ٢٤ وهو المال المطلوب ۞

Maintenant, prends la moitié [du nombre] des x, qui est $12x+\frac{12}{25}x$ (sic), et multiplie-la par elle-même : il viendra $155+\frac{469}{625}$; retranche-s-en les $23\frac{1}{25}$ unités qui sont avec x^2, il reste $132+\frac{444}{625}$; prends la racine, qui fait $11+\frac{13}{25}$, et ajoute-la à la moitié des x, qui est $12+\frac{12}{25}$; cela devient 24 qui est le nombre demandé.

On voit, comme je le disais plus haut, que notre auteur ne redoute pas de s'embarquer dans les cal-

culs les plus compliqués des nombres fractionnaires; et pourtant, avec quelle lourdeur il s'en tire !

Arrivons à la méthode élégante des Indiens dont j'ai parlé déjà plus haut; nous l'étudierons, comme toujours, dans Bhâskara, qui, ayant donné plus de développement à son exposé, nous permet de mieux juger du véritable esprit des méthodes de son école. Nous remonterons ensuite, pour faire voir que son procédé de résolution était connu déjà de ses prédécesseurs.

Voici la règle qu'il donne sous ce titre :

अथाव्यक्तवर्गादिसमीकरणं । तच्च मध्यमाहरणमिति ॥

Voici l'équation contenant l'inconnue, son carré, etc.; et cela s'appelle *madhyama-haraṇam*, «l'ablation du terme moyen».

Nous allons voir d'où vient cette dénomination.

अव्यक्तवर्गादि यदा ऽवशेषं पक्षौ
तदिष्टेन निहत्य किञ्चित् ।
क्षेप्यं तयोर्येन पदप्रदः स्याद्
अव्यक्तपक्षो ऽस्य पदेन भूयः ॥ १२८ ॥
व्यक्तस्य मूलं समक्रियैवं
अव्यक्तमानं खलु लभ्यते तत् ।

Avyakta-varga-adi yadâ 'vaçesham, paxau
tadâ-iṣṭena nihatya, kiñcit

Xepyam tayor yena padapradas syâd
avyakta-paxo; 'sya padena bhûyas
Vyaktasya mûlam samikrîyâ evam
avyakta-mânam khalu labhyate tat.

Si l'on a les restes des carrés de l'inconnue, etc. [dans un des membres], on multipliera les deux membres par un facteur arbitraire, et l'on ajoutera ce qu'il faut pour que le membre des inconnues ait une racine; égalant ensuite cette racine à celle des nombres connus, on obtiendra la valeur de l'inconnue.

अत्रश्रीधराचार्यसूत्रं ।

चतुराहतवर्गसमै रूपैः पक्षद्वयं गुणयेत् ।
पूर्वाव्यक्तस्य कृतेः समरूपाणि क्षिप्येत्तयोरेव ॥ १३१ ॥

Atra Çrîdhara-âcârya sûtram:
Catur-âhata-varga-samai rûpais paxadvayam gunayet,
Pûrva-avyaktasya kṛtes samarûpâṇi xipyet tayor eva.

Et ici, une règle du docteur Çridhara :

C'est par des unités égales à quatre fois [le nombre des] carrés qu'il faut multiplier les deux membres; et des unités égales au carré [du nombre primitif] des inconnues simples qu'il faut leur ajouter.

Cette dernière règle revient à ceci : étant donnée l'équation

$$ax^2 + bx = c$$

multipliez par $4a$ et ajoutez b^2, ce qui la change en

$$4a^2x^2 + 4abx + b^2 = b^2 + 4ac$$

Ce qu'il développe en prose de la façon suivante :

अत्र तुल्यपक्षयोः समशोधने कृते सति एकस्मिन्पक्षे ऽव्यक्तवर्गादिकं स्याद् अन्यपक्षे रूपाणि एव । तत्र द्वावपि पक्षौ केनचिदेकेनेष्टेन तथा गुण्यौ भाज्यौ वा तथा तयोः किंचित्समं क्षेप्यं शोध्यं वा यथा ऽव्यक्तपक्षो मूलदः स्यात् । तस्मिन्मूलदे व्यक्तपक्षेणावश्यं मूलदेन भवितव्यं ॥ यतः समौ पक्षौ समयाः समशोधने समयो-गाढौ समतौ वेति ॥ अतस्तत्पदयोः पुनः समीकरणेना-व्यक्तमानमितिः स्यात् ॥

Or, la soustraction des semblables (nous avons vu ce qu'il entend par ces mots) étant faite entre les deux membres égaux, les inconnues au carré, etc. réunies dans un des membres, les quantités connues dans l'autre, puis les deux membres multipliés ou divisés par un facteur arbitraire (ici se placent et la suppression des facteurs communs, et la disparition des dénominateurs, et une multiplication par un facteur particulier que nous verrons plus loin); alors on ajoute ou l'on retranche aux deux membres une même quantité telle que le membre des inconnues devienne un carré parfait (mot à mot « soit susceptible de donner une racine », *mûla-das*, de *dâ*, « donner »); par ce même fait, le membre tout connu devient nécessairement aussi un carré parfait; car les deux membres sont égaux, provenant de deux membres égaux par soustraction de semblables, et soustraction ou addition de quantités égales[1]. On prend alors la racine de l'un et de

[1] Ce raisonnement n'est pas mal pour un écrivain indien du XII[e] siècle, nous ne dirions pas autrement aujourd'hui.

l'autre, puis égalant ces racines (ce qui donne une équation du premier degré), on en tire la valeur de l'inconnue.

Voyons maintenant l'application qu'il en fait dans la pratique.

On se rappelle que le problème que j'ai cité plus haut, p. 57, nous a amenés à l'équation

$$2x^2 - 9x = 18$$

dans laquelle, comme le dit Bhâskara « les inconnues, au carré, etc. sont réunies dans le premier membre, et les quantités connues dans le second. » Suivons l'explication qu'il donne de l'opération :

एतौ [पक्षौ] अष्टभिः संगुण्य तयोरेकाशीतिं रूपाणि प्रक्षिप्य मूले गृहीत्वा पुनर्मूलयोः साम्यकरणार्थं न्यासः

या ४ रू ९

या ० रू १५

लब्धं यावत्तावन्मानं ६। अस्य वर्गेणोत्थापने कृते जातालिसंख्या ७२ ॥

Multipliant les deux membres par 8 (ce qui donne $16x^2 - 72x = 144$) et ajoutant 81 ($16x^2 - 72x + 81 = 225$ et les deux membres sont bien des carrés), prenant les racines et égalant à nouveau ces racines, on obtient $4x - 9 = 15$ d'où l'on tire pour valeur de $x = 6$. En l'élevant au carré et doublant, on obtient le nombre des abeilles 72.

Donc le procédé suivi par notre auteur consiste à:

1° rendre le terme en x^2 un carré parfait;

2° compléter le carré dans le premier membre;

3° abaisser le degré de l'équation en extrayant la racine des deux membres;

4° résoudre à la façon ordinaire l'équation du premier degré qui en résulte.

Et ce procédé s'appelle à bon droit « ablation du terme moyen, » puisque d'un *trinôme* du second degré

$$ax^2 + bx + c$$

il fait un *binôme* du premier degré commençant par $2ax$ (ou même par ax si b est un nombre pair) d'où, par conséquent, la trace du terme bx a disparu.

Bhâskara qui, comme nous le verrons plus loin, savait appliquer ce procédé à certaines équations de degré supérieur au second, ajoute, pour compléter son second distique :

न निर्वहेच्चेद्घनवर्गवर्गेष्वेवं तदा ज्ञेयमिदं स्वबुद्ध्या ॥ १२६ ॥

Na nirvahec ced ghana, vargavargeshv evam,
tadâ jñeyam idam sva-buddhyâ.

Si la chose ne réussit pas ainsi, pour les cubes ou les carrés de carrés, on cherchera la solution par sa propre intelligence.

Et en prose :

अथ यद्येवं कृते घनवर्गवर्गादिषु सत्सु कथञ्चिदपि व्यक्तपक्षस्य मूलाभावात् क्रिया न निर्वहति तदा बुद्ध्यैवाव्यक्तमानं ज्ञेयं । यतो बुद्धिरेव पारमार्थिकं बीजं ॥

Ou si ayant opéré comme il est dit, lorsqu'il y a des cubes, des carrés carrés, etc., quelle que soit la structure de la racine du membre connu, la chose ne réussit pas, il faut alors chercher la valeur de l'inconnue par sa propre intelligence : car l'intelligence est la meilleure des algèbres.

Voici maintenant la règle de Brahmagoupta :

« Mets le nombre connu dans le côté opposé à celui où sont les restes de la soustraction de l'inconnue et de son carré. Au nombre connu, multiplié par quatre fois le nombre des x^2 ajoute le carré du [coefficient du] terme moyen; la racine de ceci, moins le [coefficient du] terme moyen, étant divisée par deux fois le nombre des carrés est la valeur de x. »

Et appliquant cette règle sur l'équation

याव ० या ० रू ९̇
याव १ या १̇० रू ० } ou $-9=x^2-10x$

voy. (p. 20), il dit :

Du nombre connu (-9) multiplié par quatre fois le nombre des x^2 $(4.1\times(-9)=-36)$ et augmenté du carré du [coefficient du] terme moyen $(-36+100=64)$ extrayant la racine (8), on retranche le coefficient (-10) du terme moyen $(8-[-10]=18)$; le reste (*sic*) 18 divisé par deux fois le nombre des carrés donne pour valeur de $x=9$.

Brahmagoupta ajoute ensuite un second énoncé pour le cas où b est pair : il multiplie simplement par a et ajoute $\frac{1}{4}b^2$.

J'avoue qu'en lisant cette règle et en étudiant l'exemple à l'appui j'ai longtemps cru que Brahma-

goupta avait ignoré le procédé élégant et purement algébrique par lequel Bhâskara abaisse le degré de son équation. Mais en considérant que :

1° La préparation de la quantité à soumettre au radical indique nettement que notre auteur multiplie son équation par $4a$ et ajoute b^2 aux deux membres, c'est-à-dire se conforme à la règle de *Çrîdhara*, énoncée par Bhâskara comme corollaire à la préparation du carré du premier membre;

2° Il appelle, au témoignage de Colebrooke, l'opération **मध्यमाहरनं** *madhyama-âharaṇam*[1] «ablation du terme moyen», tout comme Bhâskara; et nous avons vu que cette expression désigne la réduction d'un *trinôme* du second degré à un *binôme* du premier;

J'ai acquis la conviction que Brahmagoupta avait aussi recours à l'abaissement du degré de son équation.

En tout cas, ce qui est certain, c'est qu'il ne divisait pas, comme les Arabes, par le coefficient de x^2, et que son énoncé répond à notre formule

$$x = \frac{-b + \sqrt{b^2 - 4ac}}{2a}.$$

Âryabhaṭṭa n'ayant point traité, dans son chapitre relatif au calcul, les équations du second degré, nous

[1] Bhâskara dit *madhyama-haraṇam*, Brahmagoupta, d'après Colebrooke, *madhyama-âharaṇam*: la seule différence consiste dans l'emploi par ce dernier de la préposition préfixe *â* qui n'ajoute qu'une nuance insignifiante au sens du verbe *har*, «prendre, enlever».

ne pouvons savoir quelle règle il suivait dans ce cas; toutefois, la formule dont nous avons parlé plus haut (note à la p. 28) et qui donne le nombre n des termes d'une progression arithmétique qui a fourni une somme S,

$$n=\frac{r-2a\pm\sqrt{(r-2a)^2+8rS}}{2r}$$

n'est autre chose que l'inconnue de l'équation

$$rn^2-(r-2a)n-2S=0$$

qu'on obtient en ordonnant par rapport aux puissances de n la formule connue donnant S. On voit ici que la solution est absolument conforme à la nôtre et de la forme

$$x=\frac{-b\pm\sqrt{b^2-4ac}}{2a}.$$

Donc Âryabhaṭṭa non plus ne divisait pas par le coefficient de x^2.

J'ai dit tout à l'heure que Brahmagoupta, dans un second distique, modifiait sa solution pour le cas où b est pair, en multipliant simplement par a, et ajoutant $\frac{b^2}{4}$: Bhâskara, bien qu'il n'énonce pas cette dérogation à la règle de Çrîdhara, ne la met pas moins en pratique : ainsi, dans un problème, ayant à résoudre

याव ८ या ५४ रू ०
याव ० या ० रू १४ } ou $8x^2-54x=14$

il dit simplement :

एतयोरष्टगुणयोः सप्तविंशतिवर्ग ७२९ युतयोर्मूले गृहीत्वा न्यासः

या ८ रू २७
या ० रू २९

Multipliant les deux membres par 8, ajoutant le carré de 27 [soit] 729, et prenant les racines, il vient

$$8x - 27 = 29.$$

Bien mieux, dans le problème suivant, il arrive à l'équation

यावं ९ या १२ रू ०
यावं ० या ० रू ६०

$$9x^2 + 12x = 60$$

Comme ici le premier terme est un carré, et b est pair, il dit seulement :

पक्षाभ्यां चत्वारि रूपाणि प्रक्षिप्य मूले गृहीत्वा पुनः

या ३ रू २
या ० रू ८

Ajoutant aux deux membres 4 unités, et prenant les racines, on a de nouveau $3x + 2 = 8$.

Assurément, il avait trouvé toutes ces simplifications dans sa स्वबुद्धि *svabuddhi*.

J'ai préjugé également, d'après la première res-

triction à sa règle, qu'il savait appliquer le même procédé purement analytique à quelques équations de degré supérieur : je ne puis résister à l'envie d'en citer quelques exemples.

Troisième degré : il se propose de chercher un nombre tel que multiplié par 12 et ajouté à son propre cube, il donne une somme égale à six fois son carré augmenté de 35 ; en d'autres termes, il cherche à résoudre

याघ १ याव ० या १२ रू ०
याघ ० याव ६ या ० रू ३५ } $x^3 + 12x = 6x^2 + 35$

समशोधने कृते जातमाद्यपक्षे याघ १ याव ६̇ या १२। अन्यपक्षे रू ३५। अनयो रूपाष्टकं विशोध्य (Var. de Colebrooke ऋणगं प्रक्षिप्य) घनमूले

या १ रू २̇
या ० रू ३

Ayant fait la soustraction des semblables, il vient dans le premier membre $x^3 - 6x^2 + 12x$, dans le second 35 ; retranchant de ces deux membres (d'après Colebrooke : ajoutant négativement) 8 unités, et extrayant les racines, il vient $x - 2 = 3$.

Quatrième degré : l'équation à résoudre est

यावव १ याव २̇ या ४००̇ रू ०
यावव ० याव ० या ० रू ९९९९ } $x^4 - 2x^2 - 400x = 9999$

ici Bhâskara va nous faire voir ce qu'il entend par la *svabuddhi*,

अत्र किलाद्यपक्षे यावत्तावच्चतुःशतीं रूपाधिकां प्रक्षिप्य मूलं लभ्यते याव १ रू १। परं तावतिक्षिप्तेनान्यपक्षस्य या ४०० रू १०००० मूलं नास्ति। एवं क्रिया न निर्वहति। अतो ऽत्र स्वबुद्धिः॥ इह पक्षयोः यावत्तावद्वर्गचतुष्टयं यावत्तावच्चतुःशतीयुतं रूपं च प्रक्षिप्य पक्षयोर्मूले प्राप्ते। तद्यथा अद्यपक्षे क्षिप्ते जातं यावव १ याव २ रू १। इतरपक्षे तु याव ४ या ४०० रू १००००। अनयोर्मूले

याव १ रू १

या २ रू १००

अनयोः समशोधने कृते जातौ पक्षौ

याव १ या २ रू ०

याव ० या ० रू ९९

पुनरनयो रूपं प्रक्षिप्य मूले

या १ रू १

या ० रू १०

पुनरेतयोः समीकरणेन प्राग्वल्लब्धं यावत्तावन्मानं ११। इत्यादि बोधव्यं॥

Ici il est vrai que si l'on ajoute au premier membre $400x + 1$ ce premier membre a pour racine $x^2 - 1$; mais le second membre augmenté de la même quantité, $400x + 10000$, n'a pas de racine : la chose ne réussit pas ainsi, et il faut avoir recours à un artifice. Ici, en ajoutant aux deux membres $4x^2 + 400x + 1$ les deux membres ont chacun une racine : si l'on ajoute cette quantité au premier membre, il devient $x^4 + 2x^2 + 1$; au second membre, $4x^2 + 400x + 10000$, dont les racines sont $x^2 + 1$ et $2x + 100$; faisant sur ces deux expressions la soustraction des semblables, les deux membres deviennent $x^2 - 2x$ et 99; en les égalant, ajoutant 1 de part et d'autre les racines sont $x - 1$ et 10; égalant à nouveau on en tire $x = 11$. *Ita excogitandum est!*

Je ne puis m'empêcher de revenir encore sur l'étonnement que me fait éprouver la rencontre de raisonnements si clairs, si coulants, si purement algébriques, si bien et facilement exposés, lorsque je songe que leur auteur vivait dans l'Inde au XII[e] siècle de notre ère, à une époque où ses contemporains de l'école grecque agonisante, de l'école arabe alors au *summum* de sa prospérité, de l'école italienne naissante à peine, pataugeaient (qu'on me pardonne ce mot d'argot) dans des raisonnements lourds et pâteux, recourant à tout instant à des démonstrations géométriques dont ils ne savaient plus tirer parti, et n'étaient pas même arrivés, depuis bientôt deux mille ans que leurs maîtres et eux faisaient des mathématiques, à la notion si simple que les termes négatifs d'une expression algébrique ne diffèrent des positifs que par un simple signe, et peuvent et doivent dès lors être traités de la même façon : et il

y avait six siècles déjà que dans l'Inde, pays réputé barbare et quasi sauvage, cette notion était devenue vulgaire et avait porté les fruits que l'on vient de voir.

IV.

DOUBLE RACINE DE L'ÉQUATION DU SECOND DEGRÉ.

Encore un petit détail intéressant pour terminer. Bhâskara ajoute à sa règle pour la solution de l'équation du second degré un troisième distique.

अव्यक्तमूलर्णगरूपतो ऽल्पं
व्यक्तस्य पक्षस्य पदं यदि स्यात् ।
ऋणं धनं तच्च विधाय साध्यं
अव्यक्तमानं द्विविधं क्वचित् ॥ १३० ॥

Avyakta-mûla-ṛnaga-rûpato 'lpam
vyaktasya paxasya padam yadi syât,
Ṛṇam dhanam tacca vidhâya, sâdhyam
avyaktamânam dvividham kvacit.

Si la racine du membre connu est plus petite que le nombre négatif qui figure dans la racine du [membre] inconnu, en prenant cette [racine] négative ou positive, on obtiendra dans tous les cas une double valeur de l'inconnue.

अथ यद्यव्यक्तपक्षमूले यानि ऋणरूपाणि तेभ्यो ऽल्पानि व्यक्तपक्षमूलरूपाणि स्युस्तदा तानि धनर्णानि वा कृत्वा अव्यंक्तमितिः साध्या सा चैवं द्विविधा भवति ॥

Or si les unités qui se trouvent dans la racine du membre des inconnues sont négatives et telles que soient moindres qu'elles les unités provenant de la racine du membre connu, en faisant celles-ci positives ou négatives, on obtient [toujours] la valeur de l'inconnue, et elle est double.

Ce qu'il appuie sur les exemples suivants :

बनान्तराले प्लवगाष्टभागः
संवर्गितो वल्गति जातिरागः ॥
भूत्कारनादप्रतिनादहृष्टाः
दृष्टाः गिरौ द्वादश ते कियन्तः ॥ १३८ ॥

Vana-antarâle plavaga-aṣṭa-bhâgas
samvargito valgati jâtirâgas :
Brût-kara-nâda-pratinâda hṛṣṭâs
dṛṣṭâs girau dvâdaça. Te kiyantas?

Des singes s'amusaient : de la troupe bruyante
Un huitième au carré gambadait dans le bois.
Douze criaient tous à la fois
Au haut de la colline verdoyante.
Combien étaient-ils au total ?

अत्र कपियूथं या १। अस्याष्टांशवर्गो द्वादशयुतो यूथसम इति । पक्षौ

याव $\frac{१}{६४}$ या ० रू १२
याव ० या १ रू ०

अनयोः समच्छेदीकृत्य छेदगमे शोधने च कृते जातौ पक्षौ

याव १ या ६̇४ रू ०
याव ० या ० रू ७६̇८

अनयोः द्वात्रिंशद्वर्गयुतयोर्मूले

या १ रू ३̇२
या ० रू १६

अत्र व्यक्तपक्षमूलार्णरूपेभ्यो ऽल्पानि व्यक्तपक्षमूलरूपानि धनं ऋनं च कृत्वा लब्धं यावत्तावन्मानं द्विविधं ४८ । १६ ॥

Ici [posons] la troupe de singes $= x$: le carré de son huitième augmenté de 12 fait la troupe entière, dit-on : les deux membres sont

$$\frac{x^2}{64} + 0x + 12 = 0x^2 + x + 0.$$

Réduisant les deux membres au même dénominateur, chassant celui-ci, les deux membres deviennent

$$x^2 - 64x = -768$$

ajoutant de part et d'autre le carré de 32, et extrayant les racines, il vient

$$x - 32 = 16.$$

Ici les unités négatives de la racine du premier membre sont telles que les unités de la racine du second sont plus petites qu'elles : on peut donc prendre ces dernières positives ou négatives, et l'on a une double valeur de x, 48 et 16.

का कर्णत्रिलवेनोना द्वादशाङ्गुलशंकुभा ।
चतुर्दशाङ्गुला जाता गणक ब्रूहि तां शिघ्रं ॥ १४१ ॥

Kâ karṇa-trilavêna-ûnâ dvâdaça-añgula-çañku-bhâ
Caturdaça-añgulâ jâtâ : gaṇaka, brûhi tâm çighram.

De l'ombre d'un gnomon de douze doigts de haut,
On retranche le tiers de son hypoténuse;
Restent quatorze doigts, si point je ne m'abuse.
Calculateur qu'on n'a jamais pris en défaut,
Dis-moi la longueur de cette ombre.

अत्र भा या १। इयं किल कर्णत्र्यंशोना चतुर्दशाङ्गुला जाता । अतो वै परीत्येनास्याश्चतुर्दश विशोध्य शेषं कर्णत्र्यंशः या १ रू १४ । तत्त्रिगुणितं कर्णः स्यादिति जातः कर्णः या ३ रू ४२। अस्य वर्ग याव ९ या २५२ रू १७६४ । कर्णवर्गेणानेन याव १ रू १४४ समीकृत्य शोधने च कृते पक्षौ

याव ८ या २५२ रू ०
याव ० या ० रू १६२०

द्विगुणीकृत्य ऋणत्रिषष्टि रूपवर्ग प्रक्षिप्य मूले

या ४ रू ६३
या ० रू २७

अनयोः समीकरणेन प्राग्वल्लब्धं यावत्तावन्मानं द्विविधं तच्छाया मानं ४५/२ । ९/१ ॥ इह द्वितीया छाया चतुर्दशभ्यो

न्यूना अतो ऽनुपपन्नत्वान्न ग्राह्या । अत उक्तं द्विविधं क्वचित् ॥ अत्र पद्मनाभवीजे

व्यक्तपक्षस्य चेन्मूलमन्यपक्षर्णरूपतः ।
अल्पं धनर्णगं कृत्वा द्विविधोत्पद्यते मितिः॥ इति

यत्परिभाषितं तस्य व्यभिचारो ऽयं ॥

Soit ici l'ombre x : celle-ci diminuée du tiers de l'hypoténuse est égale à 14 doigts : donc, réciproquement, si l'on en retranche 14, le reste est le tiers de l'hypoténuse $x - 14$, ceci multiplié par 3 est l'hypoténuse elle-même, $3x - 42$; le carré de cette expression $9x^2 - 252x + 1764$ est égal au carré de l'hypoténuse $x^2 + 144$; égalant ces valeurs et faisant la soustraction on a l'équation

$$8x^2 - 252x = - 1620$$

multipliant par 2, ajoutant le carré de 63 unités, et prenant les racines

$$4x - 63 = 27$$

Égalant celles-ci et prenant le quotient, on obtient une double valeur de x, c'est-à-dire de l'ombre, savoir $\frac{45}{2}$ et $\frac{9}{1}$. Ici la seconde ombre, étant moindre que 14, ne doit pas être prise pour cause d'impropriété. Voilà pourquoi on a dit : une double valeur *quelquefois*. Donc ce qui est enseigné dans l'algèbre de Padmanâbha :

« Si la racine du côté connu est moindre que les unités « négatives de l'autre membre, en la prenant positive ou né- « gative on a une double valeur, »

Le cas présent le met en défaut.

Que résulte-t-il de cette règle et des exemples à

l'appui? Bhâskara (et, on le voit, ses prédécesseurs également) est amené, par une règle antérieure et que nous avons citée déjà, स्वमूले धनर्णे *sva-mûle, dhanarṇe* «*plus* a deux racines, une positive et une négative», à donner le double signe à la racine du nombre connu qui se trouve former le second membre de son équation. Il s'en abstient toutes les fois qu'il serait conduit ainsi à une solution négative, parce que, dit-il à la fin d'un autre problème que je n'ai pas cité, व्यक्ते ऋणगते लोकस्य प्रतीपं *vyakte ṛnagate lokasya pratîpam* «il y a dans un nombre déterminé négatif quelque chose qui choque les gens (c'est-à-dire le sens commun, le bon sens)». C'est ce qui arrive dans le cas où «le nombre contenu dans la racine du membre aux inconnues» est positif, parce que, passé dans le second membre, il devient négatif: c'est ce qui arrive également quand ce nombre, quoique négatif, est plus petit que la racine du second membre. Mais quand le nombre en question, négatif dans le premier membre, donc positif dans le second, est plus grand que la racine du second membre, quel que soit le signe de cette dernière, la solution sera toujours positive et l'école indienne, représentée pour Bhâskara par Padmanâbha, admet une double solution de l'équation. C'est par l'algèbre pure, sans intervention d'autres considérations, que les Indiens sont arrivés à cette conclusion. Bhâskara y ajoute, de son propre fonds, la *discussion* de ces valeurs, et le choix de celle qui, lorsqu'elles sont positives toutes deux, convient au problème posé, et

il rejette la solution impropre en se basant uniquement sur des raisons arithmétiques ou algébriques.

Nous avons vu plus haut qu'Âryabhaṭṭa savait interpréter les valeurs négatives de certains problèmes du premier degré : ce souvenir ne s'était pas perdu dans l'école, et si Bhâskara ne prend que la solution positive de ces problèmes, c'est que seule elle répond au problème posé; mais nous avons, chez un de ses commentateurs cité par Colebrooke, Krichna-Bhaṭṭa, un exemple curieux d'une interprétation du même genre. Il s'agit, dans un problème de Bhâskara d'une troupe de singes dont *un cinquième moins trois* au carré s'est caché dans une caverne, un seul singe restant à gambader dans le bois : le problème conduit à l'équation $x^2 - 55x = -250$, et aux deux solutions

$$x' = 50 \qquad x'' = 5.$$

Bhâskara rejette cette dernière, parce que $\frac{1}{5}5 - 3$ serait négatif. Krichna-Bhaṭṭa dit alors : « Si l'énoncé eût été *le cinquième de la troupe retranché de trois*, c'est la seconde solution, 5, qui eût été la bonne, et non 50; car le cinquième de ce nombre ne peut se retrancher de 3. »

Voyons un peu maintenant comment l'école grecque, ou son unique représentant pour nous, Diophante, et le fondateur de l'école arabe, Al-Khârizmi, ont traité ce cas d'une double solution possible de l'équation du second degré.

On lit dans Nesselmann (*Algebra der Griechen*, p. 320) le passage suivant :

« Diophante ne considère qu'*une seule* racine de l'équation quadratique, ne paraissant pas connaître la valeur négative du radical. Cette omission ne saurait nous étonner quand une des deux racines est négative, c'est-à-dire dans le cas des équations de la forme $x^2 \pm px = +q$; mais le fait est surprenant dans le troisième cas, $x^2 - px = -q$, où les deux racines, lorsqu'elles sont réelles, sont positives : dans ce cas les Arabes, aussi bien que les vieux Italiens (il cite en note Léonard de Pise), considèrent les deux racines. »

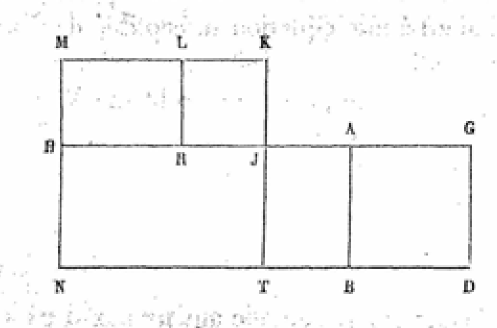
Il est vrai, Diophante ne parle nulle part de cette double valeur; mais encore une fois il n'écrivait pas un Traité d'algèbre, mais résolvait par l'algèbre une certaine série de problèmes de la théorie des nombres, et il s'est trouvé que dans ceux de ces problèmes qui conduisaient à une équation susceptible de deux solutions positives, l'une d'elles était rejetée *a priori*. Ainsi, par exemple, dans le problème V, 13 dont j'ai cité un fragment plus haut (p. 62), l'inégalité résolue dans ce passage, $72x > 17x^2 + 17$ conduit bien à deux valeurs positives pour x, $x' < \frac{67}{17}$ $x'' < \frac{5}{17}$; mais il y a une autre inégalité à résoudre, $72x < 19x^2 + 19$, laquelle amène aux deux autres solutions $x' > \frac{66}{19}$ $x'' > \frac{6}{19}$; or comme $\frac{5}{17} < \frac{6}{19}$, il n'est pas possible de trouver une valeur de x qui, inférieure à la première, soit supérieure à la seconde, et le groupe des racines à radical négatif doit être

rejeté. Diophante n'en parle pas, et nous n'en parlerions certainement pas plus que lui.

« Les Arabes, nous dit Nesselmann, tenaient compte de cette double solution. » Ceci est vrai jusqu'à un certain point, que je vais éclaircir par quelques citations. D'abord, ils en admettaient la possibilité en principe, et s'appuyaient pour cela sur une démonstration géométrique que je vais rapporter tout au long d'après Al-Khârizmi, parce qu'on y reconnaîtra encore tous les caractères des procédés géométriques des Grecs : je supprime seulement le texte, pour ne pas allonger inutilement cet article.

« Démonstration du cas $x^2 + 21 = 10x$:

« Nous représenterons x^2 par un carré de côté inconnu AD. Nous y joindrons un parallélogramme



dont la largeur soit égale au côté du carré AD, soit HN, et soit le parallélogramme HB : la longueur des deux figures prises ensemble étant GH. Or nous savons que cette longueur vaut 10 en nombres : car toute figure carrée a ses angles et ses côtés égaux, et

l'un quelconque de ses côtés multiplié par 1 est une racine du carré, par 2, deux racines, etc. Or il a été dit que $x^2 + 21$ est égal à 10 racines de x^2; nous savons donc que la longueur du côté GH vaut 10 en nombres, puisque GD représente x. Partageons maintenant GH en deux parties égales en J, et alors la ligne HJ est égale à la ligne JG; il est également évident que JT = GD. Maintenant ajoutons à la ligne JT, dans la même direction, quelque chose qui soit égal à l'excès de GJ sur JT, afin de faire de la figure un carré : alors la ligne TK devient égale à la ligne KM, et nous avons un quadrilatère équilatéral et équiangle, à savoir MT. Nous savons déjà que la ligne TK vaut 5 : telle est aussi la valeur des autres côtés, et la figure vaut 25 : or c'est ce qu'on obtient en multipliant la moitié [du nombre] des racines par elle-même, car cette moitié est 5 et $5 \times 5 = 25$. Nous avons déjà dit que le quadrilatère HB représente les 21 unités ajoutées à x^2; nous avons tranché le quadrilatère HB par la ligne TK (qui est l'un des côtés du carré MT) de sorte qu'il n'en reste plus que TA. Maintenant nous prendrons sur la ligne KM une ligne KL égale à JK, et il est évident que TJ = ML; or la portion LK de la ligne MK est égale à KJ, par suite la figure MR est égale à la figure TA, et il est évident que le rectangle HT augmenté du rectangle MR est égal au rectangle HB, qui représente 21. Mais le carré MT tout entier a été démontré égal à 25. Si nous retranchons de ce carré MT les rectangles HT et MR dont la somme

vaut 21, il nous restera une petite figure RK, qui représente la différence entre 25 et 21. Or il vaut 4 et la racine, la ligne RJ, qui est égale à JA, vaut 2. Si nous retranchons cette ligne de GJ qui représente la moitié [du nombre] des racines, il restera la ligne AG, valant 3, qui est la racine de x^2. Et si nous ajoutons cette ligne (RJ) à GJ, qui est la moitié [du nombre] des racines, la somme est 7, représentée par RG, qui est la racine d'un carré plus grand que x^2 : cependant si tu ajoutes à ce carré 21, la somme sera égale à 10 de ses racines. »

En lisant attentivement cette démonstration peu élégante, on l'avouera, on reconnaîtra aisément deux points capitaux :

1° Al-Khârizmi enseigne qu'il faut prendre régulièrement la valeur négative du radical $\sqrt{\frac{p^2}{4}-q}$ qui seule conduit à trouver pour l'inconnue du problème la racine du premier terme x^2 représenté par le carré AD dans sa figure.

2° Il accepte *par ouï-dire* que la valeur positive peut aussi fournir une solution de l'équation proposée, *mais il s'embrouille dans sa démonstration* parce que RG, qui représente cette solution, est plus grand que AG qu'il a tout d'abord choisi pour représenter x, et que AG n'est le côté d'aucun carré tracé sur la figure.

Et en effet, dans les exemples qu'il cite plus loin et qui conduisent à des équations rentrant dans le cas en question, *c'est toujours la solution correspondant*

au radical négatif qu'il admet, alors même (et cela arrive presque toujours) que la seconde solution répond également au problème. Exemples :

I. Lorsqu'il arrive plus loin à résoudre algébriquement cette équation $21 + x^2 = 10x$ sur laquelle il a fait sa démonstration géométrique, après avoir trouvé que la valeur du radical est 2 ($\sqrt{25 - 21} = \sqrt{4} = 2$), il ajoute simplement : فانقصه من نصف الاجذار التى هى خمسة فبقى ٣ وهو احد القسمين والاخر ٧ « retranche ceci de la moitié des racines qui est 5, il restera 3 qui est l'une des parts (de 10) et l'autre est 7. » Or il eût eu cette seconde valeur 7 en *ajoutant* son radical 2 à $\frac{p}{2}$ qui est 5.

II. Plus loin encore il divise de nouveau 10 en deux parties dont les propriétés écrites algébriquement l'amènent à l'équation

$$24 + x^2 = 10x$$

ici $\frac{p}{2} = 5$, $q = 24$, $\sqrt{25 - 24} = 1$, et il dit encore « retranche ceci de la moitié des racines qui est 5, il restera 4 qui est l'une des parts. » Et encore ici l'autre part, qui est 6, n'est autre chose que $5 + 1$.

Donc Mohammed ben Mouça admet bien *en théorie* que l'équation qu'il écrit $x^2 + q = px$ a deux solutions, mais *en pratique* il n'en emploie jamais qu'une, alors même que la seconde répond au problème posé. Il est remarquable, du reste, que la seule solution

dont il fasse usage est celle qui répond au signe — du radical, contrairement à ce que nous avons vu chez Diophante qui, lui, ne fait jamais usage que du radical avec le signe +. Nous sommes loin, on l'avouera, du procédé net et précis de Bhâskara, qui même pour la forme d'équation en question prévoit le cas où le radical serait imaginaire pour le mettre de côté, et lorsqu'il est réel, forme les deux solutions positives et en discute la convenance et l'accord avec l'énoncé du problème.

CONCLUSION.

Les nombreux exemples que je viens de citer auront amené, j'en ai l'espoir, le lecteur qui aura eu la patience de les suivre, à se convaincre de l'exactitude des faits que j'énonçais en commençant et que je résume ici à nouveau :

1° Il a existé dans l'Inde, à partir de la fin du ve siècle au moins, une école de mathématiciens algébristes qui avaient fait faire à cette branche de la science des progrès surprenants. Cette école, inspirée peut-être par un premier fonds d'enseignement venu de la Grèce, peut-être aussi en possession de notions scientifiques empruntées à une autre source qui pourrait être la Chaldée, est infiniment supérieure à l'école grecque pour les idées générales et pour l'élégance du calcul.

2° Les Arabes, qui sont censés, sur leur propre assertion, avoir importé en Occident la science in-

dienne, ne l'ont point fait : leur maître à tous, Mohammed ben Mouça Al-Khârizmi, soit qu'il ait eu la malechance de tomber sur de mauvais maîtres qui ne l'ont pas bien enseigné, soit qu'il n'ait pas compris l'enseignement, généralement peu intelligible, des Paṇḍits indiens, n'a consigné dans son Traité d'algèbre *rien* qui rappelle les doctrines ni de son prédécesseur de près d'un siècle Brahmagoupta, ni même d'Âryabhaṭṭa, qui lui était pourtant antérieur de trois cents ans. Ses idées, sa méthode, ses procédés de calcul sont *purement grecs*, et dans bien des cas absolument identiques à ce que nous voyons mis en pratique dans l'ouvrage de Diophante.

Ces deux faits, dont, je le répète, je crois avoir démontré surabondamment la réalité, sont d'une importance capitale pour l'histoire des mathématiques d'une part, de l'autre pour celle du développement de l'esprit humain chez nos frères d'origine, les Âryas de l'Inde. Le premier d'entre eux prouve d'une manière irréfutable que tout, dans le domaine de la science, n'a point été inventé par les Grecs. Il démontrera aux personnes qui trouvent quelque intérêt à savoir où, par qui, comment et à quelle époque tel ou tel progrès scientifique a été réalisé, qu'il leur faut de toute nécessité donner place dans leurs recherches aux œuvres des vrais savants qu'a produits la vallée du Gange ou la côte occidentale de la péninsule hindoue. Les indianistes sont tout prêts, si on le leur demande, à fournir les matériaux nécessaires à ces recherches, à continuer les

études des Colebrooke, des Burgess, des Kern, à publier et à traduire les documents sans nombre que renferment nos bibliothèques et celles de l'Inde, documents qui fourniront certainement des renseignements précieux sur ce qu'a pensé et enseigné ce peuple éminemment intelligent et naturellement porté vers les considérations spéculatives et abstraites dans lesquelles rentre ce qu'on appelle en mathématiques l'*Analyse*.

Je viens de faire voir que les Arabes ne nous ont donné aucune idée de la façon dont les Indiens avaient compris et pratiqué le calcul algébrique : j'ai tout lieu de croire, comme j'en ai dit un mot plus haut, que sur plus d'une question un peu difficile de l'arithmétique pratique ils ne nous ont pas mieux renseignés. La géométrie de l'école indienne n'a jamais encore été étudiée : plusieurs traités de cette science existent en manuscrit dans nos bibliothèques, que l'on a laissés de côté sans les examiner parce qu'ils sont dits traduits des Éléments d'Euclide; mais il serait au moins curieux de savoir comment cette traduction est faite, si elle reproduit plus ou moins fidèlement l'original grec, ou si elle y a introduit quelques changements, ne serait-ce que de détail. Tout du reste, dans la géométrie des Indiens, n'est pas d'origine hellénique : j'ai fait voir dans ma traduction du chap. II de l'*Âryabhaṭṭîyam* que l'auteur de ce traité, qui connaît déjà pour π la valeur si exacte $\frac{62832}{20000} = 3,1416$, donne pour expression du

volume de la pyramide « le produit de la base par *la moitié* de la hauteur », et pour celui de la sphère « la puissance $\frac{3}{2}$ d'un grand cercle ». Bhâskara lui-même donne, dans sa *Lîlâvati*, pour évaluation du volume d'un tas de blé supposé conique « le sixième de la circonférence de la base, élevé au carré et multiplié par la hauteur » ou $\frac{h}{3}\frac{\pi}{3}\pi R^2$. Ces formules fausses n'ont jamais été enseignées par les Grecs. L'astronomie des Indiens ne me paraît pas non plus avoir dit son dernier mot à l'histoire : jusqu'ici l'on n'a étudié à fond que le système du *Sûrya-Siddhânta*[1], ouvrage qui, bien qu'on en ait dit, m'a paru, rapproché de l'*Âryabhaṭṭiyam*, porter les traces évidentes d'une rédaction relativement moderne. En parcourant les chapitres consacrés à l'astronomie dans l'œuvre d'Âryabhaṭṭa que je viens de nommer, j'ai aperçu plusieurs énoncés qui, au premier abord, et sauf examen plus approfondi, m'ont semblé différer notablement de l'enseignement du *Sûrya-Siddhânta*, et avoir été, pour ce motif, mal interprétés par le commentateur.

En somme, ce que l'on enseigne actuellement en Europe sur les doctrines mathématiques et astronomiques dans l'Inde me paraît entièrement à refaire.

Quel champ d'études plein d'intérêt s'ouvre ainsi pour la pépinière de jeunes savants que nous prépare

[1] Il faut excepter peut-être de ce que je dis ici la publication et la traduction de l'œuvre de Varâha-mihira par M. Kern, que je n'ai point encore eu occasion de lire.

en ce moment notre École des Hautes études! Ceux d'entre eux que leur disposition d'esprit ne porterait point vers la littérature pure ou vers les idées abstruses de la philosophie hindoue, et qui d'autre part auraient acquis dans leurs études classiques une connaissance suffisante des premiers éléments des mathématiques, connaissance qu'il leur sera facile d'ailleurs de rendre plus parfaite au besoin, trouveront là des sujets intéressants et relativement faciles à aborder, et l'occasion de produire quelques travaux qui seront pour sûr bien accueillis d'une certaine catégorie d'hommes de science parfois trop disposés, jusqu'ici, à n'accorder aucune valeur aux travaux des linguistes, parce que ces travaux ne traitent, en général, que des sujets qu'ils ne connaissent pas. Ils en retireront le double avantage de s'acquérir un renom bien mérité, et de rendre service à la science philologique que l'on accuse un peu trop encore de n'aboutir à rien de pratique et d'utile.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

SÉANCE DU 11 JANVIER 1878.

La séance est ouverte à huit heures, par M. Ad. Regnier, vice-président.

Le procès-verbal de la séance précédente est lu, la rédaction en est adoptée.

Il est donné lecture d'une lettre de M. le Ministre de l'instruction publique qui renouvelle, pour 1878, l'allocation de deux mille francs accordée à la Société asiatique. Le Conseil charge le secrétaire de transmettre à M. le Ministre les remercîments de la Société.

Est reçu membre de la Société :

M. Lucien Gauthier, professeur à Lausanne (Suisse), présenté par MM. Garcin de Tassy et Garrez.

M. Barbier de Meynard annonce que le nouveau logement de la Société est vacant et que les travaux d'installation pourront commencer prochainement. Il demande que la Commission nommée précédemment pour s'occuper de la question du local veuille bien rester constituée jusqu'au jour de l'installation, afin de pouvoir exercer son contrôle sur tous les détails d'aménagement. Cette proposition est adoptée.

M. Halévy communique la traduction de deux fragments assyriens qui, au dire de ce savant, n'auraient pas été compris jusqu'à présent. L'un serait relatif à la femme de condition libre et à ses devoirs envers son mari. M. Oppert repousse presque toutes les explications proposées par M. Halévy, et cite de nombreux exemples en faveur de sa propre interprétation. Le second morceau, qui paraît être une recette médicale, ne soulève que des objections de détail.

La séance est levée à neuf heures.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par la Société. *Journal of the North-China Branch of the Royal Asiatic Society*, New Series, n°s X and XI. Shanghaï, 1876-1877. In-8°.

Par l'auteur. *Al-Dourra al-Fâkhira.* La Perle précieuse de Ghazâlî, traité d'eschatologie musulmane, publié d'après les manuscrits de Leipzig, de Berlin, de Paris et d'Oxford, et une lithographie orientale, avec une traduction française, par Lucien Gauthier. Genève-Bâle-Lyon, Georg; Paris, Maisonneuve; Londres, Williams and Norgate. In-8°, XVI-90-II p.

Le Gérant :

BARBIER DE MEYNARD.

JOURNAL ASIATIQUE.

FÉVRIER-MARS 1878.

DES ORIGINES

DU ZOROASTRISME

(PREMIER ARTICLE)

PAR M. C. DE HARLEZ.

La religion qui porte le nom de Zoroastre et dont l'*Avesta* était le code, est certainement la plus remarquable qu'ait produite l'antiquité profane. Plus qu'aucune autre, elle se rapproche de la religion naturelle; elle se distingue entre toutes par des conceptions plus sobres, plus saines et plus morales.

Elle forme donc un sujet d'étude des plus curieux, et l'on ne doit point s'étonner que le monde savant se soit vivement préoccupé de rechercher sa date et son berceau. Les questions d'origine sont celles, en effet, dont la solution jette le plus de jour sur les faits et les institutions. Longtemps on accepta sans contrôle les données que nous avaient léguées les grands écrivains de la Grèce et de Rome et qu'eux-mêmes avaient reçues des prêtres de la Perse. L'on admettait sans examen qu'à une époque variant

entre le VIIe et le XXe siècle avant Jésus-Christ un sage éranien du nom de Zoroastre avait créé une doctrine nouvelle et fondé une religion, des institutions religieuses formant un tout complet. Lorsque l'interprétation des *Védas* eut livré les secrets de la mythologie indo-aryaque, on s'aperçut aisément qu'il y avait une assez grande similitude de croyances entre l'Éran et l'Inde védique. D'autre part, certaines divergences et oppositions qui se manifestaient entre les conceptions démonologiques familières à ces deux pays, firent croire à une rupture subite entre les deux peuples aryaques. Quelques savants attribuèrent cette séparation violente à la réforme religieuse opérée par Zoroastre, et assignèrent à celle-ci une date qui se plaçait entre le vingtième et le vingt-quatrième siècle de l'ère ancienne. D'autres, Spiegel à leur tête, plus scrupuleux observateurs des principes scientifiques, partant plus réservés, se bornèrent à constater l'existence des doctrines et des institutions nouvelles introduites dans l'Éran, ainsi que la systématisation des unes et des autres, et à conclure que des faits de cette nature ne pouvaient être le produit d'une génération spontanée, qu'ils ne pouvaient s'expliquer sans l'intervention d'un homme, quels que fussent d'ailleurs son nom et son pays. Max Müller, l'illustre linguiste d'Oxford, avait également signalé dans l'*Avesta* deux courants de doctrines opposés : l'un prenant sa source dans l'antique mythologie des races indo-européennes, l'autre dérivant d'une source nouvelle. L'on en était



LA COVPÉ DE PALESTRINA

Photolitho Charpentier, rue de Condé, N°1.

resté là, et la nature des modifications introduites dans les croyances éraniennes, leur origine, leur époque, tout était ombre et mystère. Notons cependant que Spiegel, dans plusieurs de ses savants écrits, avait, pour beaucoup de faits, constaté une influence sémitique.

On comprend tout l'intérêt qui s'attachait à ces matières et la satisfaction du monde éraniste lorsqu'il apprit qu'un jeune savant allait consacrer son temps et ses peines à l'étude de cette intéressante question et en présenter la solution. Peu après, en effet, M. James Darmesteter donnait au public un ouvrage qui, sous le nom d'*Ormuzd et Ahriman*, leur origine et leur histoire, traitait non-seulement de la nature de ces deux génies mazdéens, mais de presque tout l'ensemble des croyances avestiques. L'ouvrage parut donc, et chacun le lut avec une vive curiosité, pressé d'arriver au terme des doutes et des incertitudes.

Nous le disons avec empressement, ce livre témoignait de beaucoup d'érudition, de talent, de conceptions ingénieuses et d'habileté à tout faire converger vers le but cherché. Mais résolvait-il le problème? Nous l'avions annoncé d'avance dans ce recueil et nous eussions vivement désiré pouvoir répondre ici d'une manière pleinement affirmative. Nos lecteurs jugeront, après l'examen qui va suivre, si cela nous est encore possible. Scrutons donc la théorie nouvelle et ses appuis, et cherchons en terminant s'il n'est point de moyen d'arriver à une so-

lution finale. Le jeune et docte auteur nous pardonnera si, tout en rendant justice aux mérites de son œuvre, nous nous permettons, dans l'intérêt de la science, d'en signaler les côtés faibles.

Sa thèse, la voici : la nature des doctrines avestiques ne comporte ni une réforme religieuse, ni une modification essentielle. Toutes et chacune d'elles ont leur raison d'être, leur origine dans l'ancienne mythologie, et n'en sont qu'un développement naturel. Tous les personnages qui figurent dans l'*Avesta* sont des acteurs des mythes primitifs ; tous ou presque tous le sont du mythe de l'orage. C'est ce dernier qui a donné naissance à toutes les légendes, à toutes les scènes de lutte et de tentation; uni à celui de la lumière, il a engendré jusqu'à la croyance en la résurrection des corps. Zoroastre lui-même n'est que le Dieu ou l'homme-orage. Pour la démonstration de cette thèse, l'auteur adopte la méthode comparative. Cette méthode est excellente en elle-même; elle a produit des résultats aussi merveilleux qu'inattendus et elle en produira encore.

Les deux peuples aryaques ont vécu longtemps d'une vie commune ; cela est incontestable. Partant, non-seulement leurs religions, mais leurs mœurs et leurs usages ont dû être, à certain moment, tout semblables. Les institutions brahmaniques, dites *lois de Manou*, portent encore des traces incontestables de cette similitude primitive; pour s'en convaincre, il suffit de parcourir les pages de notre traduction du *Vendidâd* et de l'introduction de cet ouvrage.

Mais l'analyse comparative, pour produire des résultats sûrs ou admissibles, doit se contenir dans de justes bornes et s'astreindre à suivre les règles strictes de la science, sous peine de tomber dans la fantaisie et de tout compromettre.

M. Darmesteter admet naturellement tous les rapprochements qui ont été faits, toutes les analogies signalées entre les *Védas* et l'*Avesta*, le sanscrit et le zend : il en fait la base de son système; sa part à lui est dans l'extension des études comparatives. Suivons-le donc dans le développement de ses idées. Le premier chapitre établit, avec raison, comme fondement de toutes les conceptions mazdéennes, la notion de l'*Asha*. L'*Asha* est le caractère par lequel se distinguent le Mazdéen (*mazdayaçnô*), le fidèle d'Ahura (*Ahura thaeshô*), l'ennemi des Dévas (*vî daevô*), l'être qui appartient à la bonne création, qui fait partie des créatures du bon esprit, du monde bon et pur. L'homme qui possède cette qualité est *ashavan*. L'Ashavan, le fidèle d'Ahura, doit observer la loi mazdéenne, et les préceptes moraux de celle-ci ont été résumés, par les docteurs mazdéens, dans une formule brève et expressive qui les divise en *humata*, bonnes pensées; *hûkhta*, bonnes paroles, et *havarsta* ou *huskyaothna*, bonnes actions.

Qu'est-ce donc que l'*asha?* La tradition entière y attache le sens de justice, fidélité à la loi, qualité de l'homme qui s'est acquis des mérites par de bonnes actions.

Haug avait rapproché ce mot du *rta* védique, tout

en conservant au terme zend un sens en rapport avec celui que la tradition lui attribue. Nous l'avons traduit, selon le cas, «pureté, sainteté, fidélité à la loi religieuse, disciplinaire ou liturgique». M. Darmesteter adopte l'explication de Haug et notre dernière interprétation, mais ne voit dans l'*asha* avestique qu'une vertu se référant à la seule observance liturgique; les actes qu'elle prescrit ne sont à ses yeux que des *ingrédients de sacrifice*. C'est là une première erreur; la morale de l'*Avesta* a un caractère plus élevé et plus humain. Pour appartenir au monde de l'*asha*, il faut s'abstenir d'actes d'une nature essentiellement morale. Le fargard I, très-ancien évidemment, proclame irrémissible, non-seulement l'enterrement ou la crémation des cadavres, mais aussi l'impureté contre nature (voy. I, 44). Parmi les maux auxquels échappe le var de Yima se trouvent cités les querelles, la tromperie, les actes dommageables et l'envie (voyez II, 80, 82; yesht IX, 18). Au fargard IV, le fidèle qui refuse une simple marque d'honneur à celui qui y a droit, ou rejette une juste demande, est flétri comme un voleur (1-3); le moindre manquement à une promesse verbale, à un contrat conclu est puni de peines très-sévères[1]. Ailleurs, l'ivrognerie, l'inconduite, l'avortement sous toutes ses formes, la pollution nocturne et d'autres actes du même genre sont défendus et châtiés. La bienfaisance est non-seulement recommandée, mais strictement prescrite;

[1] Voy. fargard III, 118; IV, 129; XVIII, 80, etc.

le refus de l'aumône, le manque de générosité sont hautement condamnés[1]. (Voy. fargard III, 118; IV, 129; XVIII, 80; etc.) Au fargard XV, le législateur éranien prend de sages et sévères mesures pour protéger les enfants nés hors du mariage. Ces actes ont bien réellement pour résultat d'exclure du monde mazdéen, de priver de la qualité d'Ashavan, car les uns transforment le fidèle en Déva (voy. fargard VIII, 103), les autres assujettissent à la Druje (voy. fargard XVIII).

Ce sont bien là les actes réprouvés par la morale mazdéenne, car le fargard III proclame « que la loi mazdéenne a le pouvoir d'effacer le vol et la tromperie, le meurtre inspiré par les Yâtus, le meurtre du fidèle, l'impureté contre nature comprise dans la catégorie des actes inexpiables; en un mot, tout ce qu'un fidèle a pu commettre de mauvais, en pensée, en parole ou en action, *viçpem dushmatem, duzhûkhtem, duzhvarstem.* » Donc cette triple formule, si même on veut la prendre avec notre auteur comme l'expression complète de la morale mazdéenne, cette triple formule, disons-nous, renferme tout autre chose que des notions de pure liturgie et d'observance religieuse. L'orgueil, l'envie, créés par les Dévas, rentrent évidemment dans l'ordre des *dushmata*, tout comme les querelles dans celui des *duzhûkta,* et tous les autres actes dans les *duzhvarsta.* Le *Yaçna* ne diffère point en cela du *Vendidâd.* Nous

[1] Voy. fargard XV, 22, 36-48; XVI, 30-35; XVIII, 100, 114, 134.

avons déjà cité le hâ IX, 18; le hâ LIX (8-10) compte parmi les vertus l'esprit de paix et de bienveillance (*akhtis*), la modération, la véracité; et parmi les vices, l'esprit de trouble (*anâkhtis*), l'orgueil (*tarômaitis*) et le mensonge. Ce même passage, comme la fin du yesht XIX, prouve que l'*arshukhdhô* ou *erezhukhdho vâkhs* est réellement la parole conforme à la vérité, sincère, non trompeuse; car, dans ces deux passages, ce qui lui est opposé, c'est le *mithaokhta vâkhs*, la parole mensongère, trompeuse comme le mensonge lui-même, qualifié au fargard XIX, 146, de la même épithète *mithaokhta*[1]. Ce que l'auteur des hâs VII et VIII veut faire honorer avec l'*ahunavairya* et la *manthra çpenta*, ce sont évidemment des choses de même nature, des textes sacrés; les paroles de la loi y figurent non en tant que répétées exactement, mais en elles-mêmes, en tant que conformes à la vérité et à la révélation céleste[2]. Le *hûkhtem*, l'*arshukhdhô vâkhs* même, correspond donc à l'ἀληθεύειν de l'historien grec.

Des passages cités pour former preuve, les uns démontrent le contraire, les autres n'ont point trait à notre sujet. Au hâ LXVII, 6, par exemple, les termes *humatahê hûkhtahè*, etc., sont remplacés par ceux-ci : *vanhêus mananhô*, *vanhêus vacanhô*, etc.[3]. Or, ce terme

[1] *Draoghô mithaoktô*. Cette expression assure en même temps le sens du second mot.

[2] *Yaç.*, VII, 65. « Ahun em vairim yazamaidê, arshudhem vacim, dahmam afritîm, etc. »

[3] C'est-à-dire de la bonne pensée, de la bonne parole, etc.

vanhu, *vôhu*, signifie bon, saint par nature; qualifiant des paroles, il ne peut donc vouloir dire « récité sans erreur ou omission ».

Le hâ xxxvi, 4, porte que le fidèle s'approche du feu avec des actes et des prières d'une vraie piété. M. Darmesteter le cite et ajoute : « Ce que sont ces actes, nous l'apprenons par cette formule : « Nous honorons Ahura-Mazda avec ces offrandes, ces libations et ces prières. » Il semblerait résulter de là que le second passage a quelque rapport avec le premier. Or, il n'en est absolument rien. L'un est au hâ xxxvi, l'autre au hâ xvii., et ces deux morceaux n'ont aucune relation entre eux; ils sont même tellement étrangers l'un à l'autre qu'ils sont écrits dans deux dialectes différents et appartiennent à deux parties tout à fait distinctes de l'*Avesta*. D'ailleurs, dans ces textes, il s'agit uniquement des prières et des cérémonies du sacrifice et nullement des préceptes moraux; il est donc tout naturel qu'ils ne parlent point de ces derniers, et l'on ne peut tirer de ceci aucune conclusion relativement au sujet qui nous occupe. Évidemment les Éraniens du x[e] siècle ne venaient point à l'autel du feu pour y former des actes de charité envers le prochain; ils venaient simplement y accomplir des actes de respect religieux, apporter leurs offrandes, etc.

Le hâ xix menace de la peine éternelle le fidèle qui mutile les paroles de l'Ahura-Vairya. M. Darmesteter y voit la preuve de l'absence de morale humaine. Rien de moins justifié. Ce hâ est fait pour

exalter l'Honover, et cela dans un but qui le place en dehors de notre sujet[1]. Mais peut-on raisonner ainsi : Il est sévèrement défendu de mutiler la prière principale du Mazdéen, donc toute la morale avestique n'est qu'un expédient liturgique? Conclure cela de ce que le fidèle dit vouloir honorer Ahura par toutes les bonnes pensées, les bonnes paroles et les bonnes actions (*Yaç.*, XXXVI, 13), est-ce plus logique? Au reste, en ce qui concerne les bonnes pensées, le *hamatem*, nous ne trouvons pas même un essai de preuve; une simple affirmation, rien de plus.

Les arguments puisés aux sources védiques ne sont pas plus heureux.

Le *ṛta* védique, que M. Darmesteter assimile, quant au sens, à *asha*, n'est point seulement l'ordre universel ou l'ordre sacré du sacrifice, c'est également le vrai, le bon, *verum*, *rectum*, l'ordre moral. Son opposé *anṛta* ne désigne que le contraire de ces deux idées; *ṛta* est pris souvent comme synonyme de *satya*, *sat*, vrai, bon. (Voy. par ex. R. V., X, 190, 1; A. V, XII, 1, 1.) *Ṛta* est opposé à *anṛta* au R. V., I, 152, 1 *b;* X, 10, 4, et en ce dernier endroit il s'agit d'actes d'une morale purement humaine. *Ṛtasya panthâ* désigne le chemin de la justice, au R. V., X, 133, 6, etc.

Anṛta et *asatya* sont donnés comme équivalents et désignent des actes coupables au R. V. IV, 5, 5. *Pâpâsâ santô anṛtâ asatyâ.* Au R. V. VII, 104, 8, le poëte

[1] Comparez *Avesta traduit*, t. II, p. 61.

demande à Indra de frapper celui qui vient avec des paroles mensongères, *anṛtébhir vacôbhis*, à lui qui est d'un esprit simple et droit, *pâkéna manasâ*. Nous voilà certes bien loin des paroles simplement bien dites et des pures formules.

Ṛtâvan signifie gardien, observateur non-seulement de l'ordre universel ou religieux, mais aussi de la justice; cette qualification est appliquée aux Âdityas, pour ce motif qu'ils font exécuter les engagements et veillent à l'acquittement des dettes. R. V., II, 27, 4.

La morale des Védas est très-peu développée, cela est certain; mais elle existe, et il est facile, comme on le voit, d'en retrouver des traits. Toutefois, ces chants sacrés ne peuvent servir à expliquer la loi mazdéenne. En vain y cherche-t-on un équivalent à la trilogie de la morale avestique. M. Darmesteter est obligé de convenir que celle-ci date de la période éranienne proprement dite. Cette trilogie forme un système de morale strictement délimité et divisé, tandis que les termes sanscrits en rapport avec les expressions zendes sont restés isolés sans relation entre eux et presque sans aucune portée morale. Il y a donc eu, en Éran, un changement profond d'idées, et par conséquent une modification complète de la signification des mots. Lorsque l'on voit une même racine donner, dans une même langue, deux mots ayant des sens tout à fait différents, tels que *urbain*, *urbanité*, peut-on soutenir, malgré les preuves contraires les plus évidentes, que les racines qui pénètrent dans le voca-

bulaire de deux langues bien distinctes doivent conserver intact le sens originaire?

Ici nous n'avons pas même correspondance de mots. *Humatem* n'a point d'équivalent en sanscrit; on n'y trouve que le congénère *samati*. On n'a donc jamais eu dans l'Inde l'idée de caractériser ainsi les actes internes. A la conception nouvelle de l'Éran, il fallait donc une expression d'un sens nouveau. *Haskyaothanem* est sans analogue d'aucune sorte, et *huvarstem*, son synonyme, n'en a pas davantage; pour en présenter un, M. Darmesteter doit le créer. *Hûkhtam*, il est vrai, trouve son équivalent dans *sûktam*, prière, parole bien dite, bien chantée, etc.; mais le mot védique a toujours conservé le sens propre, tandis que le zend *hukhtam* prenait un sens figuré ou dérivé, comme le prouvent et l'esprit de la doctrine mazdéenne, qui se révèle dans tous les faits cités plus haut, et l'emploi des synonymes *vohû vacô*, *erezhûkhdhem*[1]. Lorsque le Mazdéen proclame qu'il veut s'appliquer à toutes les bonnes paroles (à toutes les bonnes actions) et se détourner de toutes les mauvaises, qu'il appartient au monde des paroles bonnes et non à celui des mauvaises, cela peut-il

[1] Ce mot est employé exactement comme *arshukhta* et *ereshva*; car au *Yaç.* IX, 79, où on le trouve, il ne s'agit que du sacrifice. On oublie que *eres* peut donner *ereshukhdha* tout comme *dus dushukhta*. M. Darmesteter fait dériver *arsh*, *eresh*, de la racine *ar*, arranger, adapter. Cette étymologie n'est pas admissible; la sifflante fait ici partie de la racine. En outre, elle donnerait un sens tout opposé à celui que cherche son auteur. Avec ce sens *arshukhta* seul voudrait dire paroles, prières *bien faites* et non *bien dites*.

signifier simplement qu'il veut réciter exactement les prières? Et quand l'*Avesta* nous dit que les Amesha-çpentas pénètrent les âmes les uns des autres et les voient méditant les bonnes pensées, les bonnes paroles et les bonnes actions, entend-il par là qu'ils pensent à *bien réciter* les prières des humains, ces prières qu'on leur adresse? Poser de semblables questions, c'est les résoudre.

Du reste, les mots sanscrits eux-mêmes ont certainement la portée morale qu'on veut leur dénier. *Samati* est la bienveillance qui accorde ses dons à l'homme, qui lui donne de la richesse (*vasvas*), des aliments (*vâjavati*), des dons de différentes espèces (*bhûridâvarî*)[1]. Quant à *sukṛta*, pendant de *huvarsta*, il signifie, entre autres choses, bienfait conféré, vertu. En effet, le R. V. porte au M. x, 71, 6 : « Celui qui abandonne son ami ne connaît point *sukṛtasya panthâm.* » Cela ne signifie pas simplement qu'il ignore le chemin du sacrifice; une telle traduction serait absurde. Il y a donc ici un trait de morale humaine. Si les mots *samati*, *sukṛta* s'appliquent plus spécialement aux rapports des hommes avec les dieux et à la liturgie, c'est par la raison très-simple que les Riks sont précisément faits pour ces rapports et pour ces rites[2]. Il va sans dire, du reste, que la notion de la charité chrétienne était inconnue à nos pères aryaques. Quoi qu'il en soit de ces mots védiques et quel

[1] Voy. R. V., III, 4, 1; — I, 31, 18; — VIII, 2, 21, etc., etc.

[2] Nous pourrions multiplier les citations, mais nous risquerions de devenir fastidieux sans utilité pour le sujet.

que soit le sens qu'on leur attribue, cela ne change rien à la question : l'*Avesta* reste toujours là, protestant à chaque page contre l'interprétation nouvelle qu'on lui impose.

Nous pourrions ajouter : la tradition entière proteste également depuis son origine jusqu'à ses derniers instants, depuis la version pehlvie jusqu'au Sad-der, jusqu'aux enseignements des Destours modernes. Mais nous ne ferons pas valoir cet argument; le texte se suffit à lui-même, et d'ailleurs M. Darmesteter la rejette en bloc sans justifier cette exclusion. C'est là un défaut bien sensible de méthode, que cette absence totale de principe scientifique relativement à l'autorité de la tradition mazdéenne. Est-elle favorable, on en accueille les échos les plus lointains et les moins fidèles; gêne-t-elle, au contraire, on repousse, sans examen, même ses représentants les plus autorisés et les plus sûrs. Il est plus d'un livre auquel on pourrait adresser ce reproche.

Concluons donc. L'*asha* avestique n'est point une vertu de pure forme, une exactitude liturgique, un *engin de sacrifice :* c'est une morale ayant Dieu et l'homme pour objet; morale incomplète et très-imparfaite, il est vrai, mais imposant cependant à l'homme des devoirs envers lui-même comme envers ses semblables. L'*asha*, c'est la piété, la sainteté, la justice, l'observance de la loi mazdéenne dans toutes ses parties. L'*ashavan* est le fidèle, le juste, le saint, l'observateur fidèle de la loi.

Passons à un autre sujet.

Les chapitres II à IX nous indiquent la nature du Dieu suprême de l'*Avesta*, Ahura-Mazda, et des six génies qui forment le degré supérieur de la hiérarchie céleste du Zoroastrisme. Ces pages contiennent beaucoup de citations exactes, mais aussi, nous le disons à regret, plus d'une erreur et des interprétations très-contestables, qui forment pourtant des bases essentielles de l'argumentation.

Tout le monde sait que Ahura-Mazda est un esprit très-saint, tout-puissant, doué de la suprême sagesse, créateur du monde et même des esprits. Personne ne doute non plus que la notion d'une nature exclusivement spirituelle n'eût été au-dessus des conceptions des peuples éraniens. Qu'Ahura ait été d'abord le Dieu du ciel, c'est éminemment probable; la théologie aryaque ne connaît point d'autre Dieu; mais qu'il fût d'abord le ciel lui-même, c'est ce qu'on ne saurait admettre. M. Darmesteter apporte, à titre de preuve décisive, un texte qui dit précisément le contraire. C'est le yesht XIII, 2, où il est dit que le ciel est un vêtement émaillé d'étoiles que revêt Ahura-Mazda. Si le ciel est le vêtement d'Ahura, il en résulte nécessairement qu'Ahura n'est pas le ciel même. Cette expression se retrouve d'ailleurs chez les sémistes les plus strictement spiritualistes[1].

Ce n'est point tout, il est vrai. Au yesht I, 2, Ahura est qualifié de *Khraozhdista*. M. Darmesteter cite ce terme et ajoute : « Sous ce mot, les premiers Maz-

[1] Voy. Psaumes, CIII, 2, 6., etc. « Abyssus vestimentum ejus, etc. »

déens ne voyaient certes point, comme les docteurs de la tradition pehlvie, un dieu très-ferme dans les choses de la loi, mais, comme le disent les Gâthâs, le Dieu qui a pour vêtement la pierre très-solide des cieux (*Khraozhdisteng açeno vaçté*). »

Ces paroles nous suggèrent deux réflexions. D'abord, il y a ici une confusion fâcheuse. Qu'entend-on par premiers Mazdéens? Sont-ce les Éraniens primitifs? Sont-ce les auteurs de l'*Avesta?* Il serait nécessaire de le dire, car le sens d'un mot doit être celui que lui attribuent ceux qui l'ont employé. En second lieu n'est-il pas dangereux de présenter constamment les opinions contestables sous forme d'assertions absolument affirmatives? Les lecteurs non initiés ne peuvent-ils pas prendre pour vérités acquises des idées purement subjectives? C'est bien ici le cas. Qu'est-ce qui permet de donner comme certain le sens de « très-dur, très-solide » matériellement parlant, à ce mot *khraozhdista?* Il l'a parfois, sans doute, quand il s'applique à un objet matériel, mais le sens métaphorique domine. L'âme endurcie du pécheur dont parle le fargard v, 14, 23, est-elle devenue pierre (*khraozhdaturva*)? Lorsque le *Yaçna*, XLV, 11, nous dit que l'âme et la nature (ou la loi) des méchants les endurcissent (*khraoshdat*) au point de les conduire au lieu des éternels supplices, s'agit-il d'un endurcissement physique? Le *khraozhdista fravashi* d'Ahura-Mazda est-il aussi le ciel ou un diamant, lui qui est de création avestique? Le mot pehlvi *çakht* qui rend *khraozhda* signifie *fort*, *puissant*, *éner-*

gique, actif; il s'applique au froid et au chaud[1], au labour des animaux[2], au châtiment des méchants[3], au sentiment de la joie exultante[4]. Certes il n'y a rien là de matériel.

Ahura-Mazda est-il un dieu de pierre ou de rubis parce qu'il habite (et non revêt) des cieux d'un diamant solide? Il ne l'est pas plus que le Zeus grec, dont M. Darmesteter dit cependant, sans aucune réserve ni preuve, qu'il était le ciel lui-même. Si *dyu*, *dyaus* signifie ciel, ce n'est que par dérivation de signification. Le sens premier, c'est le *lumineux*. Zeus est aussi le *lumineux*, non comme lumière matérielle, mais comme producteur, comme agissant dans la lumière.

Ce que M. Darmesteter semble ici méconnaître, c'est la nature de ces métaphores primitives. Le soleil, œil d'Ahura ou de Zeus, les eaux célestes épouses de tel ou tel Dieu[5], tout cela n'est que figure. Il serait superflu de discuter cette question; Max Müller l'a fait avec tout le talent et toute l'autorité qu'il possède. Il nous suffit de renvoyer au livre du grand linguiste d'Oxford. Revenons à notre sujet. Si *khraozhdista* signifie très-solide, très-dur, que l'on nous explique comment les auteurs de l'*Avesta*

[1] Voy. *Ardâi virâf nâmeh*, XV, 4; LV, 1.

[2] *Id.*, LXXVII, 7.

[3] *Gôst-î-fryâno*, IV, 22.

[4] *Id.*, III, 80.

[5] M. Darmesteter reconnaît lui-même que le dieu de l'époque primitive indo-éranienne avait déjà des épouses mystiques : la prière, l'offrande, etc.

ont pu accoler ce terme d'un matérialisme des plus crus aux qualifications d'un dieu auquel ils attribuent, avec une persistante insistance, une nature spirituelle. Comment l'ont-ils fait suivre de *khrathuista*[1], c'est-à-dire d'une intelligence parfaite? Ont-ils pu qualifier ainsi la pierre ou le diamant du ciel, ou bien ont-ils employé ce mot sans en connaître le sens ou plutôt sans lui en attribuer aucun? La traduction pehlvie *çakht* doit donc être exacte, seulement il faut en retrancher la glose *pavan kârudînâ* dans *les actes* de la loi. Oserait-on soutenir que les poëtes avestiques ont employé à chaque instant des mots ayant un sens tout autre qu'ils ne le croyaient, et qu'il faut interpréter tout autrement qu'eux-mêmes? Ce serait un fait des plus étranges et sans exemple.

Ces réflexions s'appliquent tout entières au mot *genâ* (femme), que l'on rencontre au *Yaçna*, XXXVIII, 1, 2. M. Darmesteter en fait les femmes du Dieu-ciel, les eaux célestes. Or le texte porte : nous honorons cette terre avec les *genâs*[1], (cette terre) qui nous porte, (ces *genâs*) qui sont à toi, *yâoç ca toi genâo*. Remarquons d'abord que ces derniers mots ne signifient pas nécessairement, ni même probablement, « tes femmes », mais plutôt « les femmes qui t'appartiennent », et que *genâ* ne signifie pas « épouse ». En outre, il ne s'agit ici nullement du ciel ni de ses eaux : la terre seule est en jeu[2]. Bien plus, le texte continue en

[1] *Yaçna*, I, 2.

[2] *Zanm hathra genâbis*, la terre avec les genâs.

nous indiquant quelles sont ces *genâo* et en nous donnant comme telles *îzhâo*, biens présentés en offrande[1], *frastayo*, principes de développement, *ârmaitayô*, terme qui ramène encore les *genâs* à *ârmaiti*, la terre (ou la sagesse). Puis après avoir cité la bonne sainteté qui en provient (*âbis*), la prospérité (ou la célébrité) et la richesse, l'auteur de ce hâ passe à un autre sujet et l'introduit par la particule *âat* qui correspond à un même *âat* placé au § 1 et qui mettait en scène la terre et les *genâs*[2]. Ce nouveau sujet, ce sont les eaux. Les *genâs* sont donc des forces terrestres ou plutôt des épouses mystiques[3]; c'est là de la philologie élémentaire. On voit combien de difficultés ces applications soulèvent. Certes, rien n'est plus facile, lorsqu'on rencontre un mot obscur, que de recourir à la terminologie védique et d'appliquer au passage embarrassant le sens du mot sanscrit que l'on découvre. Mais a-t-on toujours la vérité par ce moyen? Ne doit-on point prendre garde à ce que M. Müller appelle la fausse analogie? Il arrive souvent aussi que l'on comprend mal les termes védiques. Ainsi M. Darmesteter fait de *gavyuti* (=*gaoyoiti*) le libre espace. Cette interprétation est étymologiquement impossible; elle est de plus contredite

[1] *Offrandes*, dit M. Darmesteter. Nouvel argument contre son interprétation : les offrandes ne sont pas les fruits des eaux célestes, mais de la terre.

[2] *Imanm âat zâm genâbis hathra yazamaide... apô âat yazamaidê*. Ces mêmes *yaoçca toi genâo* paraissent au milieu des femmes terrestres appelées au sacrifice; mais ce peut n'être qu'une application.

[3] Les offrandes, les textes dialogués (*frastayo*), etc.

par les textes. Le R. V., I, 25 (3 *b*, 16 *a*), dit que les désirs et les pensées des fidèles vont vers Varuna comme les oiseaux vers leurs nids (*vayô na vasâtîs upa*), comme les vaches vers les *gavyatis*, et au M. x, 80, 6, l'autel est considéré comme portant le *gavyuti d'agni. Agnês gavyatir ghṛté â nishattâ*, le *gavyuti d'agni* est établi dans la libation de beurre fondu. Pourrait-on dire que le libre espace *d'agni* est établi sur l'autel dans le beurre? Donc *gavyati* signifie lieu de séjour des bœufs, pâturage, champ, ou même étable, peut-être. La conclusion de ceci est évidemment qu'Ahura Mazda n'est ni le dieu-ciel ni l'époux des eaux célestes.

Le chapitre consacré aux *amesha-çpentas* soulève aussi bien des objections. M. Darmesteter fait de ces esprits des créateurs tout-puissants et omniscients, des égaux, une sorte de dédoublement d'Ahura-Mazda; mais il s'appuie sur des textes qui ne disent rien de semblable. Voici le premier texte : « Nous honorons les amesha-çpentas yôi henti âonhanm dâmananm yat ahurahê mazdao dâtarô » (yesht XIX, 18), c'est-à-dire qui sont des créatures d'Ahura, les *dâtars*. Ce dernier mot peut-il être rendu par créateur? Peut-on être le créateur des créatures d'un autre? Non certainement; et M. Darmesteter, qui donne (indûment il est vrai) à la racine *dhâ* le sens de *rendre, changer en*[1], peut-il repousser ici le seul sens admissible, celui de simples *constitateurs, derniers formateurs* d'une chose déjà créée? Pas davantage.

[1] Voy. farg. I, 1.

D'autres textes qualifient les *amesha-çpentas* de *hukhshathra hudhâonhô*, *ahairya*. M. Darmesteter rend ces qualificatifs par *tout-puissants*, *omniscients*, *souverains maîtres* à l'égal d'Ahura; mais cette traduction fait violence au texte. Le préfixe *hu* (=*su*, *εὐ*) marque la bonté de nature et nullement la plénitude de possession; *hukhshathra* est celui dont la puissance est bonne; *hudhâo* est l'être doué d'une bonne science, si toutefois la racine *dâ* (*dhâ*) contient l'idée de savoir. Car, chose curieuse, M. Darmesteter n'admet que ce sens, et Hubschmann pense avoir démontré que la racine *dâ* (savoir) n'existe pas en zend. *Hukhshathra* est si peu *tout-puissant* qu'il est employé au superlatif, même en parlant de Zoroastre, lequel n'est certainement pas l'égal d'Ahura et ne peut être comparé qu'aux autres hommes. *Hukhshathra* désigne donc aussi des humains (voy. XIII, 152; XIX, 79). Tout ceci s'applique également à *hudhaô*, employé de la même manière (voy. yesht XIII, 152, etc.). *Ahuirya* n'est pas non plus celui qui possède la souveraineté à l'égal d'Ahura, car cet adjectif qualifie également et le roi *Vistâçpa* et le guerrier *Karaçna*[1], qui ne peuvent certainement pas prétendre à un tel degré de grandeur. Les *amesha-çpentas* ne sont donc pas ce que M. Darmesteter pense.

Une fois ils reçoivent l'épithète de *mazdaônho* (si toutefois il s'agit d'eux); mais ce n'est point à l'égal d'Ahura-Mazda, pas plus que les *bons* dans la bouche

[1] Voy. yesht XIII, 107.

du peuple chrétien n'égalent le *bon* Dieu. Les *amesha-çpentas* sont des sages, ils ne sont pas le *sage*. Remarquons que nous faisons ici une large concession à M. Darmesteter, car sa traduction nous paraît impossible. *Mazdâonho dûm* ne peut signifier les « Mazdas ont placé »; *dûm* est le représentant de *dhvam*, 2e personne pluriel impératif moy. de *as*, *ah* « être ». Le sens est donc : soyez sachants, et ces mots s'adressent aux auditeurs du poëte[1]; mais les *amesha-çpentas* ne sont pas les égaux d'*Ahura*.

Les chapitres v à ix sont consacrés à la recherche de l'origine des conceptions démonologiques précédemment exposées. Qu'est-ce que cet Ahura-Mazda? D'où provient la notion que s'en firent les auteurs de l'*Avesta?* Question très-intéressante, la plus importante de toutes, en cette matière. La voie à suivre pour arriver à une solution est toute tracée. Il faut chercher d'abord là où se présentent les restes les plus anciens des croyances premières de l'Éran; et si les renseignements puisés à cette source sont jugés insuffisants, il faudra s'adresser à d'autres témoignages.

Roth, le premier, trouva dans le panthéon védique un dieu qui avait des traits frappants de res-

[1] Rien ne permet de rapporter *Mazdaônho* aux *amesha-çpentas*, ni le contexte qui ne parle pas de ces derniers, ni la comparaison d'autres textes, car ce mot n'est employé au pluriel qu'en ce passage, ni la tradition qui applique ceci à Ahura-Mazda. L'étymologie donnée par Justi et admise par M. Darmesteter (*maz* « grand », *dâ* « savoir »), est peu probable. *Mazdâo* correspond au sanscrit *medhâ*, comme *myazda* à *myedha*, comme *dazdi* à *de(d)hi*. *Medhâ* est la sagesse, la prudence, Ahura Mazdâ est *asurô medhâs*.

semblance avec Ahura-Mazda. C'était Varuna, le dieu de l'empyrée, formateur et soutien de l'univers, omniscient, veillant sur le monde, toujours prêt à punir le crime. A. Ludwig, dans un programme de 1875, établit à nouveau ce rapprochement et constata en outre la similitude des couples Ahura-Mithra et Varuna-Mithra. M. Darmesteter reprend ces assimilations et les développe; puis s'emparant de celle qui a été faite dubitativement par Justi entre Varuna, Οὐρανός et le Varena de l'*Avesta*, il la transforme en une équation mathématique. Bien plus, trouvant dans l'*Avesta* deux classes de démons souvent citées, les Touraniens et les Mazaniens, il rapporte le nom des premiers au Varena, aux quatre angles, et affirme que ces dévas sont ceux du ciel, c'est-à-dire ceux qui attaquent le ciel dans l'orage. De tout cela il conclut qu'il y avait dans les croyances originaires des Aryas un dieu réunissant les qualités communes de ses dédoublements, Ahura-Varuna, et que ce Dieu devait s'appeler Varana.

Nous n'avons rien à objecter contre l'identification de l'Ahura primitif et de Varuna, en tant que représentants d'une conception antérieure commune aux races aryaques. Mais il y a dans ces chapitres une lacune regrettable. Nous n'y voyons point signaler la distance immense qui sépare l'Ahura de l'*Avesta* et de Darius de l'antique dieu des Védas. C'était cependant nécessaire pour éviter des confusions dangereuses. Le personnage de Varuna, on le verra plus loin, est loin d'expliquer complètement

celui d'Ahura-Mazda; il faut chercher, pour ce dernier, des causes spéciales de développement qui rendent raison de ces trois notions inconnues aux Védas, l'esprit opposé à la matière, la création et l'ordre moral proprement dit.

Les dieux de l'Inde ne sont point créateurs; ils arrangent, ils forment, ils soutiennent. *Indra* est simplement *viçvakarmâ* (VIII, 87, 2). Il allume le soleil. Il produit la mer en faisant pleuvoir (VIII, 3, 10). Sa grande œuvre est d'avoir étendu la terre (ou de l'avoir remplie de biens), élevé le ciel et soutenu les deux mondes (VI, 17, 7). *Somâ* a donné l'étendue à la terre, la hauteur au ciel; *vidadarnas* (qui procure les flots), il soutient l'atmosphère, *dadhâra antarixam* (VI, 46, 4, 5). La puissance de *Varuna* ne dépasse pas celle d'Indra. Il étend le ciel et la terre et soutient les deux mondes; il fraye la route au soleil et répand les eaux des fleuves (voy. textes cités par M. Darmesteter, p. 46 et 47). On aurait pu ajouter VII, 87, 5 et 88, 1, où il est dit que Varuna a formé le soleil ou la lumière. Mais, est-ce par méprise que M. Darmesteter nous dit que Agni, Somâ, Indra et Varuna ont *créé* le ciel et la terre, alors que les textes auxquels il renvoie disent tout autre chose? Somâ et Indra ont simplement étendu (*tatâna*, *atanôt*) les deux parties du monde (R. V., VIII, 48, 13; X, 111, 5). Agni né dans le ciel a mesuré l'atmosphère et étendu le ciel et la terre comme deux peaux (*animîta*, *vyavartayat*). Si tel dieu est qualifié de *janitar*, *divas*, il n'est point pour cela créateur.

Jan « engendrer » ne contient évidemment pas l'idée de création (ix, 96, 5; i, 96, 4; iii, 49, 4; x, 121, 9, etc.), et lorsque M. Darmesteter traduit (vii, 87, 2) : entre le ciel et la terre tout est création de Varuna, il se trompe, car le texte porte : Le vent *comme ton souffle*, ô Varuna, a brui comme un bœuf au pâturage; entre le ciel et la terre sont toutes ces *priya dhâma* qui sont à toi (ou de toi). Or *priya dhâma* signifie les demeures de prédilection, demeures originaires, et non créatures. Il suffit, pour s'en convaincre, d'ouvrir le lexique de Grassmann (voy. *dhâman* et *priyadhâma;* comp. R. V., i, 140, 1). Est-il besoin de dire que ce sens est le seul qui convienne ici? Le vent est le souffle de Varuna, le siége de ce dieu est dans l'atmosphère; rien de plus concordant. « Le mot *dhâman* est le terme technique pour désigner les œuvres de Varuna, » dit M. Darmesteter. Non, ce mot désigne les lois de ce Dieu et non ses œuvres. Tous les interprètes sont d'accord là-dessus; Roth et Grassmann ne reconnaissent à *dhâman*, en aucun cas, le sens de création. Mais peut-être nous apporte-t-on ici quelque argument nouveau. Nullement, rien que des assertions sans preuves ni motifs; et quelques pages plus haut on nous disait, avec raison, que la philosophie des Védas est au fond le panthéisme qui exclut la création. La contradiction saute aux yeux. Varuna n'est donc pas vraiment créateur.

A côté de cette question vient s'en poser une autre que nous nous bornerons à signaler en passant : c'est celle de la lutte du culte d'Indra contre celui de

Varuna, lutte persistante et vive dans laquelle ce dernier succomba. On trouverait là probablement l'explication d'un fait incompréhensible jusqu'ici, de cette transformation du mot *asura* qui, d'une qualification des dieux et du maître de l'Olympe, fit un titre d'esprits pervers. Varuna était l'Asura suprême, l'Asura par excellence; les adorateurs d'Indra, ayant vaincu le dieu antique, maudirent son nom et en firent une dénomination de mauvais génies. Cette lutte de culte à culte donne à ce problème une solution beaucoup plus satisfaisante que l'éternel mythe de l'orage qui, selon certains systèmes, fournit réponse à tout.

La thèse de Ludwig concernant Ahura, Varuna et Mithra paraît solidement établie. M. Darmesteter a eu raison de l'admettre; mais il aurait dû, puisqu'il se plaçait sur le terrain éranien, indiquer les caractères qui distinguent les deux Mithras.

L'assimilation de Varuna à *Οὐρανός* a déjà été faite plus d'une fois; par Curtius, entre autres, à qui sont empruntés les trois rapprochements que nous trouvons ici, rapprochements contestables[1], il est vrai, mais meilleurs que le quatrième que nous y voyons ajouter. Celui-ci, en effet, confond la recherche d'une racine aryaque avec celle de la correspondance entre

[1] Il est bien difficile de rapporter à une même racine *οὖρος*, vent favorable, et *vâta* «vent»; c'est *ἄημι* qui représente *vâ*. Dans *οὖρος* le *ρ* est peut-être radical; d'ailleurs le sens fondamental du mot est dans l'idée du vent en tant que favorable à la navigation, non en tant qu'agitant l'air.

les lois phoniques des deux branches de la famille. C'est là une erreur grave. L'allemand ne peut servir d'intermédiaire direct entre le grec et le sanscrit; les lois de correspondance de ces deux langues sont indépendantes de la phonétique germanique.

S'il y a lieu d'admettre la première partie de l'équation (Varuna = Οὐρανός), il n'en est pas de même de la seconde concernant Varena. Le texte de l'*Avesta*, d'abord, s'oppose à son assimilation à Varuna (= Οὐρανός). Nulle part le Varena n'est décrit avec des caractères qui le rapprochent du ciel. Au yesht v, 33, il est pris comme nom commun et employé au pluriel. Ce n'est point d'ailleurs dans le Varena qu'a lieu la lutte entre Thraetaona et Azhi Dahâska. Ce n'est point lui que ce monstre attaque : c'est la terre aux sept Kashvars qu'il veut dépeupler; c'est la sainteté des lieux terrestres qu'il veut anéantir [1]. Si Thraetaona sacrifie dans Varena, Azhi le fait ailleurs et le combat n'y est point livré. Mais ceci n'est rien encore. Un motif tout-puissant interdit le rapprochement proposé : c'est que les lois de la linguistique s'y opposent formellement. Comme le remarque Spiegel, Varena ne peut donner *Varana* en sanscrit. *Are* zend correspond à *r* sanscrit et à ses développements *ar*, *ir*, *ra*, etc.; le *e* n'est pas radical. M. Darmesteter croit avoir trouvé *un* exemple du contraire dans le mot *darena* qu'il assimile à *dharuna*. Cela ne se peut. Il y a deux *darena* dans l'*Avesta* :

[1] Voy. yesht v, 30; xv, 20.

de tous deux le sens est inconnu et ne peut être déterminé sûrement. Mais en tout cas l'un égale *dirna;* l'autre *dharna* (d'où *dharnasa*, *dharni*). Aucun ne peut égaler *dharana*. Avec cette assimilation fausse tombe tout le système. Il ne serait pas même nécessaire de discuter l'explication donnée au mot *varenya*[1]; touchons-y cependant en passant. Les *démons célestes* pour : *les démons qui attaquent le ciel*, c'est là une expression trop bizarre, trop insolite pour pouvoir être admise sans indices. On allègue, il est vrai, le nom du démon *svarbhânu*[2], qui offusque le soleil. Mais ce nom n'est qu'un trompe-l'œil. Svarbhânu est ainsi appelé parce qu'il est un *asura*, c'est-à-dire un dieu transformé en démon (par les partisans d'Indra probablement), et qu'il a reçu ce nom dans son premier état. Le *Mahâbharata* contient encore des souvenirs de son histoire et de sa déchéance. Le texte de l'*Avesta* et la tradition tout entière sont également contraires à cette explication. Il n'est pas une phrase, pas un mot qui permette de rapporter Varenya à Varena. Les Dévas vaféniens sont presque constamment unis à une autre classe de mauvais esprits, nommés Mazaniens; on ne peut les séparer dans l'explication. Or les Mazaniens n'ont évidemment aucun rapport avec le Varena ou le ciel. Ce ne sont pas les Dévas seuls qui sont appelés caréniens : ce mot est parfois opposé à Déva (*vipvananm daevananm*,

[1] *Varenya* devrait correspondre à *varanya*, ce qui est moins possible encore que *Varena* = *Varana*.

[2] Lumière du soleil.

varenyananm ca druatanm[1], Yaç., XXVII, 2). Le yesht XIII, 71 dit que les Fravashis protégent les chefs des nations contre l'esprit de mensonge, contre la perversité varénienne. Serait-ce contre la perversité des démons qui attaquent le ciel et dont l'*Avesta* ne soupçonne pas l'existence? La tradition a pour *varenya* un sens et une étymologie qui concordent parfaitement avec les lois de la langue comme avec les textes. Si la Druje mensongère représente la fourberie, le dol si sévèrement défendu par la loi sainte, le *Déva varénien* est celui de la luxure, également réprouvée par la même loi. C'est pourquoi le *Yaçna*, XXVII, les unit. Certes, nous n'attachons pas une importance exagérée à ces explications; mais n'est-il pas étrange que l'on ne veuille s'appuyer que sur une similitude apparente de sons et de lettres, sans tenir compte ici d'aucun monument de la langue, ni du témoignage d'une tradition constante, ni enfin des principes scientifiques les plus sûrs?

De Varuna, M. Darmesteter passe aux Âdityas. Reprenant un rapprochement fait par Roth, il va plus loin et en fait les mêmes êtres que les *ameṣha-çpentas*, identiques à Varuna comme les génies éraniens à Ahura-Mazda. On a vu ce qu'il faut penser de ces derniers; ici le même principe conduit aux mêmes erreurs. Les *amesha-çpentas* ne sont point sem-

[1] De tous les Dévas et des méchants varéniens. Les Dévas varéniens sont les démons de la luxure comme les Drujes sont ceux du mensonge. *Vara* en sanscrit signifie aussi parfois libertin; la racine en est *var* « désirer, aimer, etc. ».

blables aux *âdityas;* ni leurs noms ni leurs fonctions ne concordent en quoi que ce soit. M. Darmesteter ne pourrait le nier sans se contredire d'une manière flagrante. Ici il reconnaît que les *âdityas* sont des figures diverses de la lumière. Dans un précédent ouvrage il nous a dit que Haurvatât et Ameretât étaient à l'origine des personnifications de la santé et du non-mourir, lesquelles n'ont certes que des rapports bien indirects et lointains avec la lumière. A ceux-ci viennent se joindre *çpentâ-armaiti* « la terre » et trois autres génies dont les dénominations ne rappellent en rien des phénomènes lumineux. D'autre part, l'Inde range parmi les *âdityas* Mithra, Aryaman, le Soleil, voire même l'Aurore, qui sont exclus du groupe des *amesha-çpentas*, et Indra que l'Éran ne connaît point. Dans les gâthâs, les noms des *amesha-çpentas* ne désignent généralement que des conceptions abstraites; Vohumanô semble être déjà en un passage le génie des troupeaux. Les *amesha-çpentas* sont fils et créatures d'Ahura-Mazda, les *âdityas* sont fils d'Aditi, conception extra-éranique. Enfin, la première formation du groupe des *âdityas* date de la période anté-védique, celle des *amesha-çpentas* est postérieure à la composition des parties les plus anciennes de l'*Avesta.* Les gâthâs, les yeshts et les hâs antiques les ignorent[1]. Dans les gâthâs,

[1] Les gâthâs et le *Yaçna haptan hâiti* sont vierges de ce nom ; il ne paraît que dans l'en-tête, de composition postérieure, et dans le hâ 42 (du *Vendidâd-Sâdé*), lequel est écrit non dans le dialecte des gâthâs, mais dans un langage qui l'imite très-mal. Les *çpenteng-ame-*

ce sont encore des conceptions abstraites, des notions théologiques, commençant à peine à prendre corps et vie. Ce dernier trait, soit-il dit en passant, nous prouvera combien est fragile la théorie de M. Darmesteter prétendant que le nombre des *amesha-çpentas* était déterminé avant que les Éraniens eussent pourvu chaque place d'un titulaire; que ce nombre était un chiffre mythique fixé à l'avance, attendant la création de génies en quantité correspondante. C'est le contraire qui est vrai. Vohûmanô, Ashavahista, Xathra-vairya, Armaiti, Haurvatât et Ameretât étaient connus et nommés des Mazdéens longtemps avant que ces derniers eussent pensé à en faire le groupe des saints immortels. Voilà donc ce que sont les *âdityas* védiques et avestiques. Deux groupes qui n'ont de commun ni l'origine, ni la date, ni le nom général, ni le caractère, qui, de plus, sont composés de personnages d'une nature essentiellement différente, différents également de nom, de fonctions et de rang. Ces deux groupes sont, il faut bien en convenir, d'étranges équivalents. Nous avons donc droit de conclure qu'ils ne le sont en aucune façon.

sheng du hâ xxxix, 8 ne sont point les génies en question, mais les saints et les saintes de la loi. Il suffit de lire le texte pour s'en convaincre : « Nous honorons les âmes des hommes et des femmes justes nés et à naître, qui ont lutté, luttent ou lutteront (pour la loi). Nous honorons les bons et les bonnes, *çpenteng, amesheng*, ceux qui sont unis avec Vohumanô et celles qui le sont aussi. » Chose remarquable, les *amesha-çpentas* ne sont cités, au yesht de Mithra, que dans des passages où l'interpolation se témoigne par le trouble du rhythme. Voy. yesht x, 51, 90, 139.

Une seule chose leur est commune : c'est la notion vague de génies d'un ordre spécial, et quelques épithètes telles que sages, puissants, etc., qui s'appliquent à tous les génies d'un rang supérieur, quels qu'ils soient.

Mais ne nous perdons point dans les détails ; ils nous entraîneraient trop loin. Certes, nous aurions bien d'autres taches à signaler ; *thris*, par exemple, rendu par en *trois pas*, et autres interprétations faisant violence au texte. Mais ces fautes peuvent échapper à tous, et ici elles n'ont guère d'influence sur l'ensemble. Passons et poursuivons, en nous bornant désormais à envisager les grandes lignes du système. Elles nous donneront suffisante besogne. Nous ne pouvons cependant terminer cette première partie de notre travail sans appeler l'attention de nos lecteurs sur une distinction dont l'importance n'échappera à personne, bien que l'auteur de l'ouvrage que nous analysons semble la perdre entièrement de vue.

Autre chose est chercher l'origine d'une expression ou d'une idée ; autre chose, déterminer le sens, la valeur qu'elles ont dans un livre, en un temps donné. La mission de l'interprète de l'*Avesta* n'est point celle du chercheur d'origine. Le premier doit donner aux mots la même acception que les auteurs du livre, quelque différente qu'elle soit de la signification primitive. Un exemple fera toucher la chose du doigt. Le mot homérique *δάϊος* est le védique *dasyus*. Les *δάϊοι* sont-ils pour cela des démons de l'atmosphère ? et que dirait-on du traducteur qui introduirait

ces derniers dans l'*Iliade?* Admettons pour un instant que *Varenya* ait eu, en son temps, le sens qu'on lui assigne; le traducteur pourra-t-il tenir compte de ce sens, s'il était changé à l'époque de la composition de l'*Avesta* ou des yeshts? Et comment s'assurera-t-il du fait s'il s'arrête au seul aspect extérieur du mot? L'*Avesta* parle une fois des eaux *agenyâs.* La forme de ce mot rappelle l'*agni* védique. Justi indique ce rapprochement en faisant toutes ses réserves, car rien ne permet de déterminer le sens véritable. Le contexte et la tradition s'y opposent; tout correspondant védique fait défaut. Le mot *agni* est étranger au vocabulaire zend; s'il y a existé, il a dû se perdre longtemps avant la composition du *Yaçna.* Il est donc évident qu'à cette dernière époque *agenya* avait pris une nouvelle signification, si jamais le mot *agni* lui a donné naissance[1]. Mais tout cela n'arrête point M. Darmesteter : il affirme que l'auteur du hâ XXXVIII veut invoquer les eaux qui contiennent cet *agni* dont il ne soupçonne pas l'existence. Quelle figure ferait au milieu du *Yaçna* cette expression : « Nous honorons les eaux dans lesquelles est *agni* »? Quel *agni ?* L'*Avesta* n'en connaît point.

On voit à quelle confusion conduit un pareil système, et quelle singulière interprétation il engendrerait. Ne tenir compte ni des textes ni des temps, n'est-ce point s'exposer à commettre le même anachronisme que ferait un interprète moderne s'il voulait expli-

[1] Dans *agenya*, le *e* est très-probablement organique et originaire, tout comme dans *gena* (cp. *γυνή*, *gino*, etc.) et dans *ghena* (de *ghan*).

quer la *missa* comme le renvoi des fidèles, et nos grenadiers comme des soldats armés de projectiles fulminants? Procédant de la sorte, on pourrait avoir à la fois et une étymologie vraie et une interprétation des plus fausses. Ce serait bien probablement le cas du traducteur qui introduirait le dieu *Agni* dans l'*Avesta*.

Résumons maintenant les conclusions de ce premier examen. Ni l'Asha, ni les *amesha-çpentas*, ni Ahura-Mazda ni le Varena ne sont ce que l'on dit. L'Asha de l'*Avesta* est une sainteté à la fois théologique et morale; les *amesha-çpentas* ne sont ni les égaux d'Ahura ni les représentants des *âdityas*. Ahura-Mazda, bien que semblable à Varuna, à l'origine, s'est élevé à un degré de hauteur qui en fait un dieu nouveau, de même que le développement de la morale a fait de l'Asha une conception nouvelle.

乾隆征緬甸記

HISTOIRE
DE
LA CONQUÊTE DE LA BIRMANIE
PAR LES CHINOIS,
SOUS LE RÈGNE DE TÇ'IENN LONĞ (KHIEN LONG),

TRADUITE DU CHINOIS
PAR
M. CAMILLE IMBAULT-HUART.

INTRODUCTION.

Le fragment dont nous offrons plus loin la traduction au public est extrait du 聖武記 *Cheng̃ vou tçi*, ou Histoire des guerres impériales[1], le plus remarquable de tous les ou-

[1] Le mot *cheng̃*, que les sinologues traduisent toujours par *saint*, et que les missionnaires ont choisi, avec raison d'ailleurs, pour désigner les saints de la religion catholique, a une signification beaucoup plus étendue; il implique, disait avec raison M. Callery, un homme supérieur, non-seulement par ses vertus morales, mais encore et surtout par ses facultés intellectuelles. Tel est le sens que le mot *cheng̃* a dans les classiques; on peut alors le traduire, faute d'un mot plus précis qui manque dans notre langue, par *homme parfait*. De plus, à cause de cette idée de supériorité morale et intellectuelle,

vrages publiés sur l'histoire de la Chine durant les règnes des quatre premiers empereurs de la dynastie des 淸 Ts'ing, actuellement régnante en Chine. Le *Cheng vou tçi* est dû au pinceau du célèbre 魏源 Oueï Yuann, du district de 邵陽 Chao yang, dont tous les sinologues connaissent le grand ouvrage de géographie historique publié sous le titre de 海國圖志 *'Haï kouo t'ou tché*, ou Description des pays maritimes [1].

Lors de la composition de son histoire, Oueï Yuann était 內閣中書舍人 secrétaire du conseil des ministres, et cette position lui permit, dit-il dans sa préface, « d'emprunter et de parcourir les documents renfermés dans le Bureau des historiographes et les Archives secrètes, les papiers et mémoires privés de hauts fonctionnaires. » Il consulta de plus, ajoute-t-il, les vieillards qui avaient été témoins

il est appliqué soit à l'empereur lui-même, soit à ce qui lui appartient ou en provient. Dans ce cas, on ne peut le traduire, suivant les circonstances, que par empereur ou impérial; car si, par exemple, on le rendait par *saint* dans les expressions 乞聖鑒 *prier Sa Majesté de regarder*, et 聖恩 *bienfaits de l'Empereur*, et autres du même genre que l'on rencontre constamment dans les documents officiels, l'on ne serait pas compris. Aussi traduisons-nous *cheng vou tçi* par *Histoire des guerres impériales*, certains souverains mandchoux ayant dirigé eux-mêmes les opérations militaires, et non par *Histoire des guerres saintes*, ce qui n'aurait aucun sens.

[1] On peut consulter sur cet ouvrage une notice de M. G. Pauthier, insérée dans les *Annales de philosophie chrétienne* (juillet 1869). M. Bretschneider a dit du *'Haï kouo t'ou tché* : « Its value consists only in the large extent of his (Oueï Yuann) compilation, but the personal view of the author is of little merit, and his identifications are most completely arbitrary » (*On the knowledge possessed by the ancient Chinese of the Arabs*). Voyez également A. Wylie, *Notes on Chinese literature*, p. 53.

des événements du siècle passé[1]. Son ouvrage ne renferme donc que les faits les plus authentiques et les plus dignes de foi; c'est là son principal mérite à nos yeux, mais ce n'est pas le seul.

Le *Cheng̃ vou tçi*, en effet, composé dans le genre historique 紀事本末, nous offre un exemple de l'histoire chinoise écrite, non pas seulement *ad narrandum*, mais aussi *ad probandum*. L'auteur, soit dans le cours de la narration, soit à la fin de ses récits, discute des points d'histoire et de géographie, et, tout en racontant les événements, en examine les effets et en recherche les causes.

Quant au style de Oueī Yuann, toujours simple et noble comme l'exige l'histoire, il est souvent concis, mais ne laisse pas d'être clair dans sa concision même. Loin de rechercher ces expressions affectées, ces tournures amphibologiques dont certains historiens de l'antiquité ont fait abus, notre auteur écrit sans prétention ; il ne vise qu'à être naturel et précis; son but est d'être compris de tous. Parfois, cependant, il se laisse aller à semer çà et là quelques-unes de ces 典故 allusions historiques que les lettrés aiment si fort à citer pour faire briller leur savoir ou mettre à l'épreuve celui de leur lecteur; et encore n'use-t-il de ce genre de beautés, apanage ordinaire de la poésie et de la littérature légère, qu'avec une réserve et une sobriété extrêmes. Ces allusions, véritables récifs contre lesquels les connaissances du sinologue peu aguerri viennent souvent se briser, ne sont heureusement plus des obstacles insurmontables, grâce aux secours de toutes sortes dont on dispose à présent à Paris; et l'on n'est plus en droit de les appeler, comme le faisait l'illustre Abel Rémusat, *un ingénieux galimatias*. Nous avons pu découvrir l'origine de ces *énigmes* et les faits qui y ont donné lieu, mais nous n'avons

[1] 得借觀史館秘閣官書及士大夫私家著述故老傳說。

pas cru devoir les expliquer en notes : nous les avons rendus par des équivalents. L'allusion renfermée dans la dernière phrase du fragment que nous avons traduit, et la note qui l'explique, peuvent donner une idée de ce genre de difficultés.

Le *Cheng̃ vou tçi*, bien que connu depuis longtemps des sinologues, notamment par une notice du *Chinese Repository* et une note de M. Frédérick Mayers[1], n'a pas trouvé jusqu'ici de traducteur, et aucun des récits qu'il renferme n'a encore passé, croyons-nous, dans une langue européenne. Nous en avons extrait plusieurs morceaux qui, si celui-ci est accueilli avec bienveillance, comme nous l'espérons, seront livrés à la publicité.

L'ouvrage de Ouei Yuann a eu un grand nombre d'éditions depuis la première qui a paru en 1842; notre traduction a été faite sur un exemplaire de l'édition de 1844 que possède la bibliothèque de l'École spéciale des langues orientales, et qui est peut-être le seul existant actuellement en France[2].

Nous devons en terminant dire un mot du système de transcription que nous avons suivi; nous avons écrit les mots chinois absolument comme on doit les prononcer dans le 官話 *Kouann ʿhoua* (langue commune) de 北

[1] *Illustrations of the Lamaist system in Tibet, appendix A* (*Journal of the Roy. Asiat. Soc. of Great Brit. and Ireland; July 1869*).

[2] Voici la table sommaire des matières contenues dans l'ouvrage: Livre I: Conquête de la Chine par les Mandchoux; livre II: Révolte de Ou Sann-koueï et autres sous K'ang̃ chi (Khang hi); livre III: Soumission des tribus mongoles et des Dsongars sous K'ang̃ chi; des Éleutes sous Yong̃ tcheng̃; livre IV: Guerre contre les Éleutes et les Mahométans de l'Ili sous Tç'ienn long̃ (Khien long̃) et Tao kouang̃; livre V: Affaires du Tibet; conquête du Népal; livre VI: Conquête de la Corée sous K'ang̃ chi, de la Birmanie et de l'Annam sous Tç'ienn long̃; livre VII: Guerres contre les Miao tseu; livre VIII: Expéditions contre Formose sous K'ang̃ chi et Tç'ienn long̃; livres IX et X: Révoltes intérieures sous Tçia tç'ing̃ (Kia king̃); livres XI à XIV: Réflexions sur l'art militaire.

京 *Peï tçinḡ* (Péking), de telle sorte que les personnes même étrangères à la sinologie prononceront les mots chinois comme un natif de la capitale de la Chine, si elles ont soin d'aspirer la consonne *h* devant *a*, *e*, *o*, de placer une aspiration gutturale après *k*, *tç*, *ts*, *t*, *tch*, *p*, toutes les fois que ces consonnes sont suivies du signe conventionnel ', et de prononcer la nasale *ng* comme dans le mot français *long*. Ce système de transcription, rigoureusement basé sur les règles de la prononciation française, n'est d'ailleurs pas nouveau, et diffère peu de celui que M. le comte Kleczkowski a adopté dans son cours de langue chinoise [1].

乾隆征緬甸記

La frontière de la province de 滇 Tienn [2] est formée, au sud-ouest, par les départements de 大理 Ta li, 麗江 Li tçianḡ, 永昌 Yonḡ

[1] Au système de M. le comte Kleczkowski, nous avons fait les modifications suivantes : le *k* devant *i* se prononçant mouillé à Pékinḡ, mais pas tout à fait comme *ts* (nuance que les oreilles exercées peuvent seules saisir), sera toujours écrit *tç*; le signe conventionnel ' indiquera toujours l'aspiration gutturale; *ng* final sera surmonté d'un ‾ pour indiquer la nasalité. Prenons la liberté de recommander ici, aussi bien à ceux qui veulent s'occuper de chinois qu'aux philologues, l'ouvrage de M. Kleczkowski (*Cours graduel et pratique de langue chinoise*, vol. I, 1876), dans lequel les sons chinois sont transcrits, pour la première fois dans un ouvrage français, comme on doit les prononcer, et dont la partie française du premier volume est peut-être ce qui a été écrit de plus simple et de plus clair sur la nature de la langue chinoise.

[2] Nom classique de la province du 雲南 Yunn nann.

tch'anḡ, et par l'arrondissement de 騰越 T'enḡ-yué; et, tout à fait au sud, par les départements de 順寧 Chouenn ninḡ, 普洱 P'ou eul, 元江 Yuann tçianḡ. Cette contrée, qui a une étendue de quatre cents lieues[1], et est limitrophe du 緬甸 Mienn tienn (l'empire Birman)[2], a pour portes les deux passes de 虎踞 'Hou tçiu et de 天馬 T'ienn ma, situées dans le département de Yonḡ tch'anḡ.

Le grand 金沙江 Tçinn cha tçianḡ (Iraouady)[3], qui sort du Tibet, traverse l'empire bir-

[1] Nous n'entendrons parler dans le cours de notre traduction que des lieues françaises. Dix 里 *li* ou lieues chinoises valent une de nos lieues.

[2] Le nom de *Mienn* donné à la Birmanie par les Chinois est sans doute la transcription phonétique de la première syllabe du nom indigène Myanma; mais les auteurs chinois en ont donné une explication plus fantaisiste d'après le sens de *long et mince fil de soie* qu'a le mot chinois. «Il vient de ce que les montagnes et cours d'eau de ce pays s'étendent en longueur et que les routes en sont droites.» Voyez le 皇明大事記 *'Houanḡ minḡ ta ché tçi*, Histoire des grands événements de la dynastie des Minḡ, par 朱國禎 Tchou Kouo-tchenḡ, livre XVIII, p. 25, et le 瀛環志略 *Ynḡ 'houann tché lio*, Géographie générale, de 徐繼畬 Siu Tçi-yu, l. I, p. 32.

[3] Les Chinois donnent à l'Iraouady le nom de grand Tçinn cha çianḡ (fleuve au sable d'or) par opposition au petit Tçinn cha tçianḡ, nom que porte le 洋子江 Yanḡ tseu tçianḡ dans son cours supérieur. La question des sources, encore inconnues d'ailleurs, de

man et va se jeter dans la mer du sud; on a dit que ce fleuve était le 黑水 'Heï chouei (eau noire), dont il est parlé dans le 禹貢 Yu kong̃[1].

ce grand fleuve de l'Indo-Chine a soulevé, il y a presque un demi-siècle, une polémique qui, suivant l'expression du colonel Yule, dégénéra en dispute nationale, les Français (dans la personne de Klaproth qui s'appuyait sur les géographes chinois) tenant pour l'identité de l'Iraouady avec le Yarou Dzang botchou, grand fleuve du Tibet dont on ne connaît pas le cours inférieur, les Anglais soutenant que le Brahmapoutre et le Dzang bo ne formaient qu'un seul et même fleuve. Si depuis cette époque la question n'a pas encore été tranchée d'une façon certaine, elle a du moins fait un grand pas: les nombreux voyageurs qui ont été à Bamô (le colonel Hannay, les docteurs Bayfield, Griffith, etc.) y ont trouvé le volume des eaux de l'Iraouady si peu considérable qu'il paraît inadmissible que le grand fleuve de l'Indo-Chine soit la continuation du Dzang bo. Le Dihong (nom donné par les indigènes au cours supérieur du Brahmapoutre dans le haut Assam), dont le volume d'eau est relativement considérable, paraît être la partie inférieure du Dzang bo; toutefois, il n'est pas encore suffisamment connu pour qu'on puisse affirmer l'identité des deux fleuves. Tout récemment, au congrès de la *British Association* à Plymouth, le lieutenant supérieur Godwin Austen niait cette identité, et affirmait que le cours inférieur du Dzang bo était le Soubandjiri, vaste torrent qui abandonne les gorges de l'Himalaya pour les plaines de l'Assam, à 110 kilomètres environ au sud-ouest du Dihong, et qui est la plus considérable des branches du Brahmapoutre. (Voyez Klaproth, *Essai sur le Brahmapoutre*; De Mazure, *Memorandum on the countries between Thibet, Yunnan and Birmah, with notes by* Lt. col. Yule (*Journ. of the As. Soc. of Bengal*, 1861, p. 367-383); Anderson, *The Irawaddy and its sources*. (*Journ. of the Geogr. Soc. of London*, 1870, p. 286); Schlagintweit, *Reisen in Indien und Hoch-Asien*, t. I, p. 470; le *Bullet. de la Soc. de géogr. de Paris*, sept. 1876, et le *Globus*, janvier 1878.)

[1] Voyez le 書經 Chou tçing̃, Livre des Annales, livre de Chia 禹貢下 2e part. du chapitre Yu kong̃ (tributs de Yu). Les commentateurs chinois ont aussi cherché à identifier le 'Heï chouei

Du temps des 漢 'Hann, l'empire birman fut connu sous le nom de 朱波 Tchou po; du temps des 唐 T'anḡ, sous celui de royaume de 驃 P'iao[1]. Au commencement des 明 Minḡ, il forma un 宣慰司 Chuann oueï sseu (grande division administrative)[2].

Vers le milieu des années 萬歷 Ouann li[3], l'em-

avec le Mekong qui, sous le nom de 瀾滄江 Lann ts'anḡ tçianḡ, traverse le Yunn nann. Voyez aussi Legge, *Chinese classics*, vol. III, part. I, p. 133. Le 'Heï choueï pourrait tout aussi bien être le Salouen (潞江 Lou tçianḡ des Chinois) dont le cours supérieur porte encore aujourd'hui le nom mongol de K'ara ousou, eau noire.

[1] « La Birmanie fut connue dans l'antiquité sous le nom de Tchou po; du temps des 'Hann (202 avant J. C. à 263 après J. C.) sous celui de 撣 T'ann; du temps des T'anḡ (618-907) sous celui de P'iao; depuis la dynastie des 宋 Sonḡ (960-1279), durant le règne de laquelle elle commença à avoir des relations avec la Chine, elle fut connue sous le nom de Mienn. » Voyez le *'Houanḡ minḡ ta ché tçi*, déjà cité, livre XVIII, p. 25, et le 明史 *Minḡ ché*, Annales des Minḡ, par 張廷玉 Tchanḡ T'inḡ-yu, livre CCCXV.

[2] Au commencement de la dynastie des Minḡ, qui régna sur la Chine de 1368 à 1644, la contrée au sud de la province du Yunn nann était divisée en six chuann oueï sseu; en voici les noms: Tch'oli, Mou panḡ; Menḡ yanḡ; Mienn; Lao tchoua; Ta kou la; voyez le 廣輿記 *Kouanḡ yu tçi*, Mémoires géographiques, de 陸應陽 Lou Ynḡ-yanḡ, livre XXI, et le 大明一統志 *Ta minḡ y t'onḡ tché*, Statuts de la dynastie des Minḡ, livre LXXXVII. Le nombre de ces chuann oueï sseu fut plus tard porté à dix.

[3] Vers 1600.

pereur T'i joueï réunit toutes les tribus birmanes sous sa domination et soumit les principautés[1] de Moupang̃, Mann mo[2] (Bamô) Long̃ tchéou (Mowun), Ts'ienn yaï, Meng̃ mi; il n'y eut que celle de Meng̃ yang̃ qui résista avec succès et ne fut réduite qu'après avoir battu plusieurs fois les Birmans. Dans la suite, l'empereur T'i joueï envoya en Chine une lettre écrite sur des feuilles de l'arbre 貝 peï, dans laquelle il se donnait le titre de « Seigneur de l'éléphant blanc et du pavillon doré du sud-ouest »[3]. Les États de 南 掌

[1] L'expression 土 司, que nous traduisons par principauté, désigne de petits États indépendants, autonomes, très-nombreux sur les frontières sud et sud-ouest de la Chine.

[2] Les Siamois prononcent Mann mo le nom de la ville de Bamô, située au confluent du Taping̃ avec l'Iraouady; ce sont eux sans doute qui ont introduit ce nom en Chine. Nous ferons observer ici que si la plupart des noms birmans, plus ou moins défigurés par notre auteur, n'ont pas été identifiés, c'est qu'il faudrait pour pouvoir le faire une connaissance de la géographie ancienne et moderne et de l'histoire de l'Indo-Chine plus complète que celle que nous en avons.

[3] On sait que les populations de l'Indo-Chine considèrent l'éléphant blanc comme une divinité. Suivant les Siamois, cet animal est animé par un héros ou grand roi qui deviendra un jour un Bouddha, et porte bonheur au pays qui le possède. (Pallegoix, *Descript. du royaume Thaï ou Siam*, t. I, p. 152.) « The anxiety to be master of a white elephant arises from the idea of the Burmese, which attache to these animals some supernatural excellency which is communicated to their persons. Hence do the kings or princes, who may have one, esteem themselves most happy, as thus they are made powerful and invincible; and the country when one may be found is thought rich and not liable to change. The Burmese kings have therefore been ever solicitous for the possession of one of these animals, and consider it as their chiefest honour to be called lord of the white elephant. » (*Descript. of the Burmese empire*, by father San Ger-

Nann tchanḡ (Laos), de 暹羅 Sienn lo (Siam), de 景邁 Tçinḡ maï[1], de 古剌 Kou la, lui résistèrent seuls. Plus tard, 劉綖 Léou Yenn et 鄧子龍 Tenḡ Tseu-lonḡ défirent l'empereur Ynḡ li, s'emparèrent d'Ava et soumirent le pays tout entier[2].

陳用賓 Tch'enn Yonḡ-pinn, gouverneur de la province du 雲南 Yunn nann (sous les Minḡ), conclut une alliance avec le royaume de Siam pour

mano, *translated of his ms.*, by W. Tandy, Rome, 1838.) Malgré l'affirmation d'un grand nombre de voyageurs, on a prétendu qu'il n'existait pas d'éléphant blanc; le comte de Beauvoir, qui a vu l'un de ces animaux sacrés à Bangkok, nous dit dans sa relation (*Java, Siam, Canton*) : « Sa peau est un peu plus grise et d'une nuance plus blanchâtre que celle du commun des éléphants. Ce sont seulement ses yeux entièrement blancs qui l'ont désigné à tant d'honneurs et à une si servile vénération. En cela le dieu est albinos, qualité très-rare. »

[1] Tçinḡ maï, le Zimmè des Birmans, est la capitale de l'état Lao appelé 八百媳婦國 Pa paï si fou kouo par les Chinois; suivant les auteurs chinois, le nom de ce pays, qui signifie royaume des huit cents femmes, viendrait de ce que le roi avait un tel nombre d'épouses, à chacune desquelles il donnait un apanage. (Voyez le 'Houanḡ minḡ ta ché tçi, livre XVIII, p. 4. Voyez aussi Pauthier, *Marco Paulo*, p. 424, et les *Mémoires sur les Chinois*, t. XIV, p. 293.) Il est plus probable que ce nom est tout simplement la transcription phonétique de quelque mot indigène. Suivant l'identification proposée par M. Pauthier, ce pays serait le Caugigou de Marco Paulo. (Voyez *Marco Polo*, édit. de Pauthier, p. 424; édit. de Yule, 2e édit., t. II, p. 101.)

[2] Sur cette guerre, voyez le *'Houanḡ minḡ ta ché tçi*, livre XVIII, p. 25 à 37.

que celui-ci attaquât la Birmanie de concert avec la Chine. Les troupes des deux pays ravagèrent plusieurs fois la Birmanie[1]; cette dernière n'osa plus attaquer la Chine, mais n'en continua pas moins à être le plus orgueilleux de tous les États (de l'Indo-Chine). Elle était en guerre depuis des siècles avec le royaume de Siam, Koula et Tçing̃ maï; aussi, quand les officiers de l'empereur 永歷 Yong̃ li des Ming̃, lors de la fuite de leur souverain en Birmanie[2], se furent dispersés dans divers pays, deux d'entre eux, 馬九功 Ma Tçiéou-kong̃, qui avait réuni à Kou la trois mille hommes, et 江國泰 Tçiang̃ Kouo-t'aï, qui avait épousé une fille du roi de Siam, s'entendirent avec 李定國 Li Ting̃-kouo, alors à Meng̃ kenn en Birmanie, pour attaquer ensemble ce pays. Mais les troupes des Ts'ing̃ s'étant emparées de Yong̃ li à Ava[3], Li Ting̃-

[1] Voyez le *'Houang̃ ming̃ ta ché tçi*, loco citato.

[2] Yong̃ li, prince de Koueï, considéré par certains historiens comme le dernier empereur de la dynastie des Ming̃, s'enfuit en Birmanie lorsqu'il vit les Mandchoux maîtres de l'empire (1651). Voyez *Hist. gén. de la Chine* du P. de Maillac, t. XI, p. 36.

[3] Voici comment ce fait est raconté dans le 東華錄 *Tong̃ 'houa lou*, Histoire contemporaine de la Chine, de 蔣良騏 Tsiang̃ Léang̃-tç'i, livre VI, p. 9 : « Le 2e mois (mars), 吳三桂 Ou Sann-koueï et 愛星阿 Aïsinga reçurent l'ordre d'aller conquérir la Birmanie. Ils s'avancèrent par deux routes différentes et opérèrent leur jonction à Mou pang̃ la 18e année 順治 Chouenn

kouo se tua de désespoir, et les armées de Siam et de Koula, perdant toute espérance, revinrent dans leur pays. La Birmanie, se prévalant du service qu'elle avait rendu à la Chine en lui livrant Yonḡ li, n'en méprisa que davantage les États voisins, et, se considérant comme le plus grand empire du sud-ouest, n'offrit pas tribut à la Chine.

La neuvième année 雍正 Yonḡ tchenḡ (1731), un ambassadeur du pays de Tçinḡ maï vint à P'ou eul offrir tribut à la Chine et demander qu'on voulût bien traiter son pays sur le même pied que ceux de Laos et de Siam; mais 鄂爾泰 Oeult'aï, vice-

tché (1661). Le prince rebelle 普 P'ou et 李定國 Li Tinḡ-kouo s'enfuirent à Tçinḡ sienn; le prince rebelle 鞏昌 Konḡ tch'anḡ et 白文選 Po Ouenn-chuann voulurent défendre en se retirant le fleuve Si po; mais au moment où les troupes chinoises allaient traverser ce fleuve sur des radeaux, Po Ouenn-chuann s'enfuit à Tch'a chann; poursuivi jusqu'à Menḡ yanḡ par le colonel 馬寧 Ma Ninḡ, il fit sa soumission. Ou Sann-koueï et Aïsinga marchèrent alors sur la capitale de la Birmanie et y arrivèrent le 1er du douzième mois (janvier); l'empereur birman, qui s'était emparé de 朱由榔 Tchou Yéou-lanḡ (nom que portait Yonḡ li avant de s'être fait reconnaître empereur), le leur livra et fit mettre à mort plus de cent rebelles qui l'avaient suivi. » D'après le colonel Burney (*Some account of the wars between Burmah and China. Journ. of the As. Soc. of Bengal*, t. VI, p. 121), Yonḡ li fut livré à l'armée chinoise qui menaçait seulement d'envahir la Birmanie. Suivant de Maillac (t. XI, p. 47), Yonḡ li fut fait prisonnier par Ou Sann-koueï et étranglé avec sa famille, lorsqu'il cherchait à rentrer en Chine à la tête d'une armée birmane.

roi du 雲貴 Yunn koueï[1], se méprit sur les intentions de cet envoyé et le renvoya sans accepter.

Tçing̃ maï est le pays que l'on a appelé depuis des siècles le royaume de 八百媳婦 Pa paï si fou[2]; la ville de Tçing̃ maï forme le grand 八百 Pa paï, et celle de 景線 Tçing̃ sienn, le petit 八百 Pa paï; il est situé à l'est de la Birmanie; sa population s'élève à cent mille feux; sous les Ming̃, il formait avec la Birmanie un Chuann oueï *sseu*[3]; vers le milieu de la dynastie des Ming̃, il fut subjugué par la Birmanie dont il était depuis longtemps l'ennemi, mais parvint peu après à recouvrer son indépendance; c'est par crainte de son ennemi séculaire qu'il voulait nouer des relations avec la Chine.

La Birmanie, qui avait une haute idée de sa puissance, ne voulait pas que le pays de Tçing̃ maï se soumît à la Chine; elle envoya des espions dans la principauté de Tch'o li s'informer du résultat de son ambassade; ces espions apprirent par les envoyés des Laos, revenant de porter tribut, qu'ils rencontrèrent, que le tribut de Tçing̃ maï avait été refusé. La Birmanie s'en réjouit hautement et fit répandre le bruit qu'elle irait aussi offrir tribut à la Chine l'année suivante; mais en réalité elle leva vingt

[1] La vice-royauté du Yunn koueï comprend les provinces du Yunn nann et du Koueï tchéou.

[2] Voyez plus haut, p. 144, note 1.

[3] Voyez plus haut, p. 142, note 2.

mille hommes pour aller attaquer le pays de Tçing maï, et n'envoya pas de tribut.

La capitale de la Birmanie s'appelle Ava[1]; elle a sous sa juridiction treize 路 lou ou provinces: les provinces méridionales, baignées par la mer, sont celles de Tong̃ vou et de Kou la; les provinces septentrionales sont celles de Meng̃ mi, Meng̃ yang̃, Meng̃ kong̃; les provinces orientales sont celles de Mou pang̃, Meng̃ kenn; le pays a une étendue totale de trois cents lieues.

Le grand Tçinn cha tçiang̃ (l'Iraouady) traverse Mannmo (Bamô), Sinn tçié et Lao kouann touenn, avant d'arriver à Ava; Yong̃ li s'embarqua sur ce fleuve, au delà de la passe de 虎踞 'Hou tçiu, pour s'enfuir en Birmanie. Quant à 李定國 Li Ting-kouo et 吳三桂 Ou Sann-kouei, ils prirent par les provinces orientales de Mou pang̃ et de Meng̃ kenn, situées au sud de la principauté de Keng̃ ma et du fleuve Kouenn long̃, et la contrée qui s'étend au delà des frontières de P'ou eul, pour aller à Ava. Les Birmans donnent à leur souverain le titre de Mang̃[2]; aussi appelle-t-on pays de Mang̃ les provinces de Mou pang̃ et de Meng̃ kenn.

[1] Il n'est peut-être pas de pays dont la capitale ait plus souvent changé que la Birmanie. Après avoir été successivement à Tagoung, Mauriga, Prome, Pagain, Sagain, Ava (1364 à 1783), puis à Amarapoura, le siége de l'empire fut transféré en 1859 à Mandalé, qui est encore aujourd'hui capitale de la Birmanie. (Voyez Bastian, *Die Völker des östichen Asien. Studien und Reisen*, Leipzig, 1866.)

[2] *Mang*, en birman, signifie souverain, empereur.

La dix-neuvième année Tç̔ienn long̃ (1754), l'empereur de Birmanie[1] fut défait par les barbares Si po (Sing̃ po?); mais Yong̃ tsi ya, prince de Mou sou, leva des troupes, vainquit ces barbares et put recouvrer Ava et soumettre toute la contrée. Les deux princes de Koueï tçia (famille de Koueï) et de Mou pang̃ résistèrent seuls, et attaquèrent simultanément la Birmanie; défaits, ils s'enfuirent à Meng̃ k̔ang̃. Les prinees de Koueï tçia descendaient des officiers du roi 桂 Koueï (Yong̃ li des Ming̃); possesseurs des magasins de Po long̃ depuis des années, ils étaient bien plus riches que leurs voisins. Le prince Kouliyenn, battu, se sauva près des frontières de la Chine, tandis que sa famille et ses richesses tombaient aux mains de Taop̔aïtch̔ouenn, prince de Meng̃ lienn; Nang̃tchann, femme de Kouliyenn, tua Taop̔aïtch̔ouenn de sa main et s'enfuit en Chine. Kouliyenn, alors à Meng̃ k̔ang̃, ignorait ce qui se passait; il fut attiré dans un piége par 楊重穀 Yang̃ Tchong̃-kou, préfet de Yong̃ tch̔ang̃, qui le fit mettre à mort dans l'espoir d'être récompensé. L'empereur de Birmanie, n'ayant plus rien à

[1] L'auteur chinois donne toujours aux Birmans le nom de 賊 *tseï*, rebelles. C'est qu'en effet, suivant les idées des Chinois, il n'y a qu'un seul pouvoir légal, celui du fils du ciel; tous les *barbares* qui osent lui résister sont donc des *rebelles*. De même, par mépris pour l'empereur birman, il l'appelle constamment 酋 *tsiéou*, *chef de horde;* nous avons toujours traduit *tseï* par *ennemi* et *tsiéou* par *empereur*.

craindre, s'avança peu à peu et parvint jusqu'à la principauté de Keng̃ ma, puis il vint près des frontières de la Chine réclamer le prince de Mou pang̃ qui s'y était enfui, tandis que Nang̃tchann, réfugiée à Meng̃ kenn, excitait ce pays à attaquer la Chine. Tous les princes voisins des frontières de la Chine étaient dans des transes continuelles. Vaincue par les troupes chinoises, Nang̃tchann alla demander du secours à Mou pang̃, et servit de guide aux troupes de ce pays. Le colonel 劉得成 Léou To-tch'eng̃ éprouva trois défaites, et le vice-roi 劉藻 Léou Tsao se donna la mort de désespoir; la terreur régna au delà de P'ou eul. Ces faits se passaient la trentième année Tç'ienn long̃ (1765).

L'année suivante, 楊應琚 Yang̃ Yng̃-tçiu, l'un des présidents du conseil des ministres, fut nommé gouverneur de la province du Yunn nann; il arriva à son poste au moment où les ennemis rétrogradaient peu à peu; aussi profita-t-il de cette circonstance pour reprendre Meng̃ kenn et autres territoires dont les ennemis s'étaient emparés, et les replacer sous l'autorité de leurs princes respectifs; à peine cela était-il fait que le prince de Meng̃ lienn demanda des secours à la Chine par crainte de la Birmanie.

Autrefois les princes voisins de la Birmanie offraient en secret tribut à ce pays; mais lorsque le prince de Mou sou se fut emparé de l'empire, ils ne voulurent pas être sous sa domination parce qu'ils avaient

été du même rang que lui. La Birmanie, alors en guerre avec Koueï tçia et Mou pang̃, n'eut pas le temps de s'occuper de ce qui se passait si loin et les laissa tranquilles. Koueï tçia et Mou pang̃ furent enfin battus, et les fonctionnaires chinois des frontières, loin de les aider, contribuèrent même à les détruire. Le prince de Meng̃ lienn, qui descendait des anciens souverains de la Birmanie, ne voulait pas reconnaître le nouveau; Nang̃ tchann, qui le haïssait autant que l'empereur birman, s'efforça d'augmenter encore la discorde qui régnait entre eux pour qu'ils en vinssent aux mains, et que la Chine, se mêlant de la querelle, les détruisît tous deux. La Birmanie leva donc ses troupes pour aller réclamer son tribut, et fit répandre partout le bruit qu'elle allait traverser le fleuve Kouenn, mais que la Chine n'avait rien à y voir.

Cependant le gouverneur 常鈞 Tch'ang̃ Tçiunn ayant adressé un mémoire à l'Empereur pour lui demander la permission de réduire les contrées situées au sud de Yong̃ tch'ang̃, une fois que les affaires de P'ou eul seraient terminées, Yang̃ Yng̃-tçiu transporta sa résidence à Yong̃ tch'ang̃; tous ses officiers, joyeux, s'écriaient à l'envi que l'on pouvait s'emparer facilement de la Birmanie. Sur ces entrefaites 陳廷獻 Tch'enn T'ing̃-chienn, sous-préfet de T'eng̃ yué, dont les émissaires avaient vainement essayé de rallier le prince de Meng̃ mi à la cause de la Chine, mais étaient parvenus, par leurs intrigues, à en dé-

tacher son vassal Meng̃ lienn qui se soumit au nom de son suzerain, et à attirer les enfants des anciens princes de Mou pang̃ qui se soumirent au nom de Mou pang̃, adressa à l'Empereur un rapport dans lequel il disait qu'il avait réduit deux grandes principautés, cent lieues de territoire et cent mille familles. En réalité, Meng̃ mi et Mou pang̃ continuaient à être sous la domination de la Birmanie, et ne pouvaient être soumises par un petit vassal ou des enfants.

Le lieutenant-colonel 趙宏榜 Tchao 'Hong̃-pang̃ envahit Sinn tçié, qui dépend de Mann mo (Bamô), à la tête de quelques centaines de soldats, et s'empara du confluent du fleuve (Taping̃) avec le grand Tçinn cha tçiang̃ (Iraouady); c'est là que se trouve l'entrepôt de la Chine et de la Birmanie[1]; c'est là que les ennemis devaient nécessairement combattre; aussi, dès que Tchao 'Hong̃-pang̃ eut le dos tourné, cet endroit retomba au pouvoir des ennemis. Dix mille des leurs s'étant même avancés jusqu'à la

[1] «Il y a quelques années, Bamô était l'entrepôt d'un grand commerce entre la Birmanie et le sud-ouest de la Chine; mais la revolte des Mahométans dans le Yunn nann d'une part, et l'occupation du Pégou par les troupes anglaises de l'autre, ont arrêté ce commerce et porté atteinte à la prospérité de Bamô, à tel point qu'après avoir été autrefois une place importante, elle est devenue insignifiante, et, à l'époque de notre arrivée, renfermait seulement cinq cents maisons et une population mélangée de Birmans, Chinois, Chann (Siamois), qui ne depassait pas trois mille âmes.» (*Expedition from Burma, viâ the Irawaddy and Bhamo, to western China*, by maj. Sladen. *Journ. of the Roy. geogr. Soc. of London*, 1871, p. 259.)

passe de ʻHou tçiu, le général 李時升 Li Ché-cheng ordonna à ses officiers d'y réunir leurs troupes pour les arrêter; après plusieurs combats où l'on éprouva de part et d'autre des pertes égales, le général annonça à la cour qu'il avait remporté une grande victoire. Les ennemis, se séparant de nouveau en plusieurs corps, firent un détour, arrivèrent à la passe de 萬仞 Ouann jenn, et ravagèrent les frontières du département de Yong tchʻang et de l'arrondissement de Tʻeng yué; puis ils revinrent en traversant le fleuve Long tchʻouann (Chouéli). Ils envoyèrent alors des députés pour demander la paix, la cessation des hostilités, la reprise des relations commerciales; les officiers chinois ayant accédé à leurs demandes, ils traversèrent le fleuve Meng mao et s'en retournèrent chez eux.

On pouvait donc cesser les hostilités de part et d'autre; mais, comme l'on avait dit à l'Empereur que l'on s'était emparé de deux principautés alors qu'il n'en était rien, le général Li Ché-cheng ordonna à 哈國興 ʻHakouoching et plusieurs autres officiers de s'emparer de Sinn tçié et de Mann mo (Bamô); les ennemis les empêchèrent de s'avancer. Yang Yng-tçiu avait ordonné au colonel 朱崙 Tchou Lounn d'aller attaquer Mou pang; celui-ci trouva la ville entièrement abandonnée et fut obligé de faire venir des vivres de la ville de Ouann ting; puis, comme l'influence du climat commençait à se faire sentir, et que les troupes ennemies se hâtaient

de se concentrer, l'armée chinoise se dispersa. Ces faits se passaient au quatrième mois de la trente-deuxième année Tç'ienn long̃ (mai 1767).

Alors Yang̃ Yng̃-tçiu adressa à l'Empereur un rapport dans lequel il disait que l'on avait plus perdu que gagné, et demandait la permission de ne plus chercher à s'emparer des principautés qui avaient été nominalement annexées à l'empire. Mais l'Empereur le fit arrêter et mettre en jugement, ainsi que Li Ché-cheng̃.

A ce moment, l'empereur de Birmanie, Yong̃ tsi ya, mourut; son fils Meng̃ po, qui lui succéda, n'avait certes pas l'intention de venir attaquer la Chine; mais, alors même qu'on aurait pu cesser les hostilités, les fonctionnaires des frontières représentèrent à l'Empereur, en les exagérant, la cause de la guerre et les crimes de ceux qui l'avaient conduite.

L'Empereur ordonna donc à 明瑞 Ming̃ Joueï de prendre le commandement en chef de l'armée, et lui enjoignit de conquérir la Birmanie à la tête de trois mille soldats mandchoux et vingt mille hommes venus des provinces du 雲南 Yunn nann, du 貴州 Koueï tchéou, et du 四川 Sseu tch'ouann. Ming̃ Joueï devait attaquer les provinces de l'est par Mou pang̃ et Meng̃ kenn, tandis que 額爾登額 Oeultengo attaquerait les provinces du nord par Meng̃ mi et Lao kouann touenn; les deux généraux devaient opérer leur jonction sous les

murs d'Ava. Le 24 du neuvième mois (octobre), l'armée de Ming̃ Joueï se mit en route: sa marche fut retardée par des pluies continuelles et par les bœufs qui portaient les vivres. Les grains, qui avaient été abîmés par l'humidité, furent remplacés dès son arrivée à Mang̃ ché; le 2 du onzième mois (décembre), elle quitta Ouann ting̃ et, au bout de huit jours, arriva à Mou pang̃. Ming̃ Joueï laissa dans cette ville, que la garnison avait abandonnée à la première nouvelle de son approche, le général 珠魯訥 Tchou Lou-na et le juge provincial 楊重英 Yang̃ Tchong̃-yng̃, avec la mission de protéger la route par laquelle venaient les vivres; et lui-même, à la tête de douze mille hommes, traversa le fleuve Si po sur un pont de bateaux. L'armée ennemie, forte de vingt mille hommes, l'attendait solidement retranchée à Mann tçié.

Le commandant 觀音保 Kouann Ynn-pao enleva d'abord le côté gauche de la montagne sur laquelle les ennemis s'étaient retranchés, puis 'Hakouoching attaqua de trois côtés à la fois les hauteurs, s'en empara, et arriva en face des redoutes. Les premiers, dix soldats du Koueï tchéou grimpèrent sur la palissade et sautèrent à l'intérieur, suivis bientôt de toute l'armée: les troupes qui gardaient la première redoute s'enfuirent, et trois autres retranchements furent successivement enlevés par l'armée chinoise. Les troupes de douze autres re-

doutes se retirèrent pendant la nuit et allèrent s'établir au pont de T'ienn cheng̃ pour en disputer le passage. Mais les troupes chinoises tournèrent leur position, et les attaquèrent de deux côtés à la fois : deux mille ennemis environ périrent, et des vivres et des armes tombèrent en grande quantité aux mains des vainqueurs. La terreur des armes chinoises s'étendit au loin.

L'armée arriva bientôt à Siang̃ k'ong̃; mais là, elle s'égara. Ming̃ Joueï, voyant les vivres épuisés, et sachant qu'à Meng̃ long̃, qui n'est pas éloigné de Meng̃ mi par où l'armée du nord devait passer, se trouvaient les greniers de la Birmanie, y conduisit son armée; il y trouva en effet des vivres en quantité suffisante pour la refaire. A ce moment, il était enfoncé à deux cents lieues dans l'intérieur du pays, et, bien que l'on fût à la fin de l'année, il n'avait pas encore reçu des nouvelles de l'armée du nord. Il se résolut alors à traverser la principauté de Ta chann pour revenir à Mou pang̃, et fit brûler les approvisionnements qui restaient à Meng̃ long̃.

Les troupes birmanes qui, l'hiver passé, avaient pris à Siang̃ k'ong̃ une autre route que notre armée, apprirent par des soldats malades tombés entre leurs mains que, faute de vivres, nous ne pouvions aller à Ava, et vinrent nous poursuivre. Nos soldats reculaient tout en combattant. Chaque jour, une partie de l'armée arrêtait l'ennemi, tandis que l'autre reculait : au bout de quelques kilomètres, celle-ci faisait halte et se rangeait en bataille pour attendre la pre-

mière qui, en arrivant, se hâtait de prendre position pour recevoir les ennemis. A plusieurs reprises, Minḡ Joueï, Kouann Ynn-pao, ʿHakouochinḡ durent protéger la retraite. On établissait des camps à chaque pas, aussi ne faisait-on point trois lieues par jour; on mit soixante jours à faire les deux cents lieues qui séparent Sianḡ kʿonḡ de Siao menḡ yu. C'est pendant ce trajet que nous remportâmes la victoire de Mann ʿhoua.

Nos troupes occupant le sommet de cette montagne et les ennemis étant campés à mi-côte, Minḡ Joueï trouva que ceux-ci nous méprisaient par trop, et qu'il serait bon de leur infliger une leçon. Les ennemis connaissaient notre mot d'ordre et savaient que chaque matin notre armée se mettait en marche lorsque la conque marine[1] avait résonné trois fois; aussi levaient-ils leur camp sur-le-champ pour nous poursuivre. Un matin, le signal habituel ayant été donné, nos soldats sortirent du camp et allèrent se mettre en embuscade dans un bois. Les ennemis se hâtaient de gravir la montagne pour nous poursuivre, lorsque tout à coup la fusillade éclata de toutes parts, et les nôtres fondirent sur eux de tous côtés; la fuite était impossible: les Birmans, précipités du sommet de la montagne, roulaient pêle-mêle les uns sur les autres dans les vallées et les ravins;

[1] Les deux mots *po louan* du texte sont la transcription phonétique du mot mandchou *bouren*, conque marine (on dit en chinois 海螺 *ʿHaï lo*). La conque marine remplace la trompette pour les troupes mandchoues.

quatre mille des leurs périrent dans l'action. A partir de ce jour, ils se tinrent constamment à une distance de deux lieues et n'osèrent plus s'approcher.

Ming̃ Joueï fit reposer ses troupes pendant quelques jours et leur distribua, comme récompense, les bœufs et les chevaux dont on s'était emparé. Comme il avait un jour d'avance sur les ennemis, il éleva des retranchements pour défendre la route principale (qu'il voulait prendre); mais, ayant trouvé des gens de Po long̃ qui lui indiquèrent un chemin plus court, il prit par le pays qui appartenait autrefois à la famille de Koueï.

A ce moment arriva un corps de troupes ennemi qui, s'étant détaché du gros de l'armée, avait été attaquer Mou pang̃, avait défait nos troupes, tué Tchou Lou-na et fait prisonnier Yang̃ Tchong̃-yng̃; un autre corps retenait à Lao kouann touenn le général Oeultengo, qui avait marché sur Meng̃ mi, mais avait été arrêté à mi-chemin.

L'Empereur pressa Oeultengo d'aller avec son armée au secours de Ming̃ Joueï dont on n'avait pas eu de nouvelles depuis longtemps. Ming̃ Joueï, arrivé à Siao meng̃ yu, voyant la multitude qui le poursuivait s'augmenter encore des troupes laissées à Lao kouann touenn, établit sept camps à vingt lieues de Ouann ting̃; mais, les secours d'Oeultengo n'arrivant pas, il ordonna à ses soldats de profiter de la nuit pour se tirer d'affaire comme ils pourraient, tandis que lui-même, avec les officiers supérieurs, les officiers de la garde impériale et quelques cen-

taines d'hommes, protégerait la retraite. Cette petite troupe livra un combat sanglant contre un ennemi bien supérieur en nombre: elle fit des prodiges de valeur; mais, au bout d'un instant, le commandant 札拉豐 Tcha La-feung̃ fut tué d'une balle, les officiers de la garde impériale se dispersèrent, et Ming̃ Joueï et Kouann Ynn-pao périrent. Cela se passait le 10 du deuxième mois[1].

Oeultengo, qui était serré de près, n'avait pu pénétrer dans la province de Meng̃ mi, ni par suite se rendre au rendez-vous fixé avec Ming̃ Joueï, et il était revenu à Kann ta; là il apprit la situation critique dans laquelle se trouvait Ming̃ Joueï; il aurait pu aller à son secours par un chemin de traverse, mais il ne répondit pas aux sept dépêches que le vice-roi 鄂寧 Ao Ning̃ lui envoya à cet effet. Il défendit même au commandant 海蘭察 'Haï Lann-tch'a, qui lui en avait demandé la permission, d'aller au secours de Ming̃ Joueï, et revint en deçà

[1] D'après le 皇朝武功紀盛 *'Houang̃ tch'ao vou kong̃ tçi cheng̃*, de 趙翼 Tchao Y, ouvrage qui renferme l'histoire des principales guerres faites sous la dynastie actuelle, Ming̃ Joueï, blessé, se serait retiré non loin du champ de bataille, aurait ordonné à ses domestiques d'aller porter en Chine la nouvelle de sa défaite et se serait pendu à un arbre (livre III). L'analogie qui existe entre le récit de Oueï Yuann et celui de Tchao Y prouve surabondamment que tous deux se sont servis des mêmes documents ou que le premier s'est servi de l'ouvrage du second (paru en 1792) pour la composition du sien.

de la passe de 銅壁 T'ong pi; il en résulta que notre armée, qui se trouvait à Mou pang, fut défaite. Oeultengo aurait pu en quelques jours de marche arriver à Ouann ting où il y avait des approvisionnements, mais il dépensa quinze jours à faire un détour, et permit ainsi aux ennemis de se réunir et de triompher de Ming Joueï; comme la faute qu'il avait commise était énorme, il fut mis en prison, et le général 譚五格 T'ann Ou-ko eut la tête tranchée. Telle fut la première affaire de la Birmanie.

Les Birmans ne savaient pas que Ming Joueï avait péri, et, comme terrifiés par la terreur qui entourait son nom, craignant de le voir revenir les attaquer de nouveau, ils envoyèrent un habitant de Paï, porteur d'une lettre écrite sur des feuilles de l'arbre peï, pour prier les officiers chinois de vouloir bien suspendre les hostilités. 阿里袞 Ali'hong, duc de 果毅 Kouo y, transmit cette lettre à l'Empereur. L'Empereur savait que le neuvième ou le dixième seulement de l'armée de Ming Joueï avait péri et que dix mille hommes étaient revenus en deçà des frontières; mais considérant que le général en chef et nombre d'officiers s'étaient dévoués pour le salut de l'armée, que de plus les Birmans n'avaient pas envoyé un de leurs chefs pour demander la paix, il ordonna de faire une grande levée de troupes pour aller tirer vengeance de la défaite qu'on avait essuyée. Il enjoignit à Ali'hong de faire appel à des volontaires, et, au printemps de la trente-quatrième

année (1769), il nomma général en chef 傅恆 Fou'Heng̃, duc de 忠勇 Tchong̃ yong̃, l'un des présidents du conseil des ministres, qui lui avait demandé la permission de prendre le commandement de l'armée, et sous-maréchaux 阿桂 Akoueï et 阿里袞 Ali'hong̃; il ordonna à quatre mille hommes de 索倫 Solon et de 吉林 Girin[1], à quatre mille soldats du camp de Tçienn joueï[2] et artilleurs, à cinq mille soldats mandchoux des garnisons de 荆州 Tçing̃ tchéou[3] et de 成都 Tch'eng̃ tou[4], à trois cents 厄魯特 Éleutes[5] et 鄂倫春 O lounn tch'ouenn[6], de se rendre à l'armée.

[1] Solon, ville de la province mandchoue de 'Heï long̃ tçiang̃; les troupes de Solon sont réputées les plus braves et les plus robustes des troupes mandchoues. Girin, en chinois Tçi linn, ville et province de la Mandchourie.

[2] 健銳營 Tçienn joueï yng̃. Le camp de Tçienn joueï (des braves) avait été établi par Tç'ienn long̃ sur la montagne 香 Chiang̃ (parfumée) près de Péking, pour l'instruction des troupes. (*Cheng̃ vou tçi*, livre VII, Histoire de la guerre contre les Miao tseu du Tçinn tch'ouann.)

[3] Ville départementale de la province du 湖北 'Hou peï.

[4] Chef-lieu de la province du Sseu tch'ouann.

[5] Tribu mongole qui occupait autrefois le 天山北路 T'ienn chann peï lou (Dzongarie), et contre laquelle l'empereur 康熙 K'ang̃ chi eut à soutenir de longues et sanglantes guerres; elle ne fut soumise que sous Tç'ienn long̃ et presque entièrement détruite: les débris en furent incorporés sous les bannières mandchoues.

[6] Tribu mandchoue.

Fou ʿHenḡ arriva à Tʿenḡ yué le 1er du quatrième mois (mai), et délibéra sur la route qu'on prendrait pour pénétrer en Birmanie. Considérant que la ville d'Ava est à l'ouest du grand Tçinn cha tçianḡ (Iraouady)[1], et que, si l'on s'avançait du côté du fleuve Si po des provinces de l'est, on en serait séparé par le fleuve, il décida que l'armée principale, traversant le fleuve 戛鳩 Ka tçiéou[2], cours supérieur du Tçinn cha tçianḡ, passerait par les principautés de Menḡ kʿonḡ et de Menḡ yanḡ et irait directement par terre à Ava, tandis qu'une seconde armée arriverait par l'est jusqu'au fleuve, s'emparerait de Menḡ mi, et construirait des bateaux à Mann mo (Bamô), de façon que les deux armées pussent communiquer entre elles.

A ce moment, le général en chef voulut entrer en campagne, bien que l'on ne fût pas encore arrivé à la fin de l'automne, parce que, dit-il, «l'ardeur des soldats diminuera si on laisse longtemps l'armée dans l'inaction; il vaut mieux en profiter pour marcher en avant.» Le 20 du septième mois (août), la première

[1] C'est là une erreur : Ava est située sur la rive gauche de l'Iraouady et non à l'*ouest* de ce fleuve. On aura confondu l'Iraouady avec son affluent, le Myit ngi, sur la rive ouest duquel se trouve Ava. Voyez la carte qui accompagne l'ouvrage du colonel Yule, *Narrative of a mission to Ava*. London, 1858.

[2] Le fleuve Ka tçiéou porte aussi le nom de 蘭鳩 Lann tçiéou et de 檳榔 Pinn lanḡ (note de l'auteur chinois). C'est ce dernier nom que l'on trouve le plus souvent sur les cartes chinoises.

armée se mit en marche, traversa le fleuve Ka tçiéou et se dirigea vers l'ouest. Les princes de Meng̃ k'ong̃ et de Meng̃ yang̃ offrirent chacun au général quatre éléphants apprivoisés, cent bœufs et plusieurs centaines de tann[1] de grains. C'était le moment de la moisson, aussi les Birmans n'eurent-ils pas le temps de réunir des troupes; et comme Meng̃ k'ong̃ et Meng̃ yang̃ ne sont pas des possessions intérieures, (ils ne les défendirent pas,) et l'on fit deux cents lieues sans verser une goutte de sang. Mais les soldats et les chevaux, souffrant de la chaleur et des pluies, mouraient en grand nombre; et, comme les chemins étaient inconnus, il était difficile de pénétrer au cœur du pays. On ne pouvait plus compter d'ailleurs que sur dix mille hommes d'Akoueï, venus récemment de la passe de 'Hou tçiu et encore remplis d'ardeur.

Dans la dernière décade du neuvième mois (octobre), les jonques de guerre qu'on avait construites à la jetée Yeniéou de Mann mo (Bamô) étant prêtes, et les marins des provinces de 閩 Minn et de 粤 Yué[2] étant réunis, il fut décidé que les deux armées opéreraient leur jonction et prendraient la même route. Sur ces entrefaites, le général en chef fit plusieurs incursions sur les principautés voisines.

[1] Un *tann* est une mesure de dix boisseaux.

[2] Noms classiques des provinces du 福建 Fou tçienn (Fou kien) et du 廣東 Kouang̃ tong̃.

Le 1er du dixième mois, l'armée traversa le fleuve[1] et arriva à Mann mo (Bamô) où il se jette dans le grand Tçinn cha tçianḡ : les ennemis, dont la flottille s'était rangée en bataille pour nous en disputer l'embouchure, vinrent nous attaquer à la fois par eau et par terre. Un de leurs corps d'armée était campé sur le rivage, deux autres occupaient les deux rives. ʽHakouochinḡ, à la tête des marins, et Akoueï, à la tête des troupes de terre, marchèrent à la rencontre des Birmans. Akoueï, rencontrant le premier les troupes de la rive orientale, ordonna à ses fantassins de faire pleuvoir sur elles une grêle de flèches, et à ses cavaliers de les charger impétueusement : l'ennemi, battu, se dispersa dans toutes les directions. ʽHakouochinḡ et ʽHaï Lann-tchʽa, profitant du courant et du vent qui leur était favorable, repoussèrent la flottille ennemie devant eux. Les jonques birmanes s'abordèrent mutuellement; plusieurs milliers d'ennemis tombèrent sous nos coups ou périrent dans les flots; le fleuve était rouge de sang. De son côté, Aliʽhonḡ avait battu les ennemis qui occupaient la rive ouest : notre armée était donc victorieuse sur tous les points.

Le général en chef et Aliʽhonḡ étant tombés malades, les officiers décidèrent qu'on ne descendrait pas jusqu'à Ava, mais que l'on irait s'emparer de Lao kouann touenn, fortifié par les ennemis, où l'année passée Oeultengo avait longtemps séjourné avec ses

[1] Probablement le Tapinḡ.

troupes, et qu'une fois cette ville prise la campagne serait considérée comme finie.

Lao kouann touenn est situé près du grand Tçinn cha tçiang; les ennemis s'étaient établis à l'est et à l'ouest du fleuve; notre armée attaqua la redoute de l'est, qui, située au sommet d'une haute colline et baignée par le fleuve, avait un kilomètre environ de circonférence; devant les palissades formées d'arbres sciés enfoncés dans la terre à une grande profondeur se trouvaient trois fossés, défendus eux-mêmes par une autre rangée de pieux. C'était là le meilleur moyen que les Birmans avaient trouvé pour arrêter leurs ennemis.

Notre armée éleva d'abord des abris en terre, puis fit pleuvoir une grêle de boulets sur les retranchements ennemis : ceux-ci étaient fort solides, et un pieu n'était pas plus tôt abattu qu'il était remplacé par un autre. ʿHakouochinḡ ordonna d'aller couper des rotins de plusieurs tchanḡ de longueur[1], les fit garnir de crocs en fer et enjoignit à ses plus braves soldats d'aller pendant la nuit les accrocher aux palissades; le lendemain, trois mille hommes tirèrent ces crocs pour arracher les pieux, mais les ennemis parvinrent à les couper à coups de hache. Le général en chef ordonna alors d'attaquer par le feu : il fit d'abord faire de grands boucliers pour se mettre à l'abri des balles et des boulets : chaque bouclier était porté par deux hommes et pouvait en protéger dix autres;

[1] Un *tchanḡ* équivaut à dix pieds.

une foule de soldats suivaient portant de la graisse et des fagots. Cent boucliers s'avancèrent ainsi comme un mur, traversèrent les trois fossés et arrivèrent au pied des palissades; là tout à coup le vent changea et repoussa la flamme du côté des assaillants: cette attaque échoua donc aussi.

Enfin l'on creusa des mines et on mit le feu aux poudres quand on fut arrivé sous la palissade; les poutres s'élevèrent tout à coup de plusieurs tchang. Les ennemis, effrayés, remplirent le ciel de leurs clameurs tandis que nos soldats, les armes à la main, attendaient (qu'elles retombassent, pour s'élancer). Au bout d'un instant, les poutres retombèrent, et à trois reprises s'élevèrent pour retomber encore, cette fois pour ne plus bouger. La raison de ce fait est que la mine étant horizontale et la colline s'élevant peu à peu, la terre, trop épaisse à l'endroit où on avait mis la poudre, n'avait pu éclater. Les ennemis, déjà terrifiés par cette attaque, le furent encore davantage lorsqu'Akoueï envoya cinquante jonques leur couper les vivres en pénétrant par l'ouverture qu'ils avaient faite à leurs retranchements pour laisser passage au fleuve.

Alors un soldat ennemi, debout sur la palissade, transmit une lettre par laquelle le général birman demandait qu'on cessât les hostilités et qu'on élevât une tente à égale distance des deux armées, promettant d'y aller lui-même signer le traité. Akoueï assembla tous ses officiers pour délibérer sur la question de savoir si l'on marcherait en avant ou si l'on écou-

terait ces propositions; tous furent de ce dernier avis. En conséquence, Akoueï envoya un de ses officiers engager les ennemis à offrir tribut, à rendre les soldats qui s'étaient enfuis chez eux et à restituer les principautés dont ils s'étaient emparés. Mais les Birmans voulant que nous leur rendissions les trois principautés de Mou pang̃, de Meng̃ yang̃ et de Meng̃ k'ong̃, la conférence n'aboutit pas; le général birman s'en retourna.

Alors 'Hakouoching̃ entra seul à cheval dans les retranchements ennemis, mais ne vit pas le général birman, qui lui envoya un de ses officiers pour lui adresser des remercîments et le prier d'agir suivant les conditions que nous avions proposées.

L'armée venait de perdre le général Ali'hong̃; son général en chef, souffrant d'une maladie des jambes, la ramena à la passe de T'ong̃ pi. L'Empereur, considérant que l'armée avait remporté assez de victoires pour augmenter la puissance de l'État, et ne voulant pas qu'elle restât plus longtemps exposée aux maladies, ordonna au général en chef de la ramener en Chine. Sur ces entrefaites, l'empereur de la Birmanie ayant envoyé quatorze ambassadeurs porteurs d'une lettre écrite sur des feuilles de l'arbre peï offrir des présents et des productions du pays au général en chef, et demander la permission d'offrir tribut à la Chine, on acquiesça à ce qui avait été résolu à la conférence de Lao kouann touenn, et notre armée revint en Chine. La population de la principauté de Meng̃ k'ong̃ fut transportée en Chine pour que les

territoires au delà des frontières restassent déserts. Le sous-maréchal Akoueï fut laissé dans la province du Yunn nann; quant aux Birmans, ils ne se conformèrent pas au traité, et, loin d'envoyer tribut, ils ne rendirent même pas les prisonniers qu'ils avaient faits.

Si on avait descendu le grand Tçinn cha tçiang̃ à partir de Sinn tçié, au lieu de suivre le fleuve Ka tçiéou, on serait arrivé à Ava en six jours et on aurait pu s'en emparer en moins de temps et avec moins de forces que l'on n'en avait employé pour réduire Lao kouann touenn. Ava n'est pas imprenable, puisque 劉綎 Léou Yenn et 白文選 Po Ouenn-chuann s'en étaient déjà emparés et avaient même conclu un traité sous ses murs[1]; on aurait donc été par là maître de toute la contrée, et on l'aurait entièrement domptée de façon à ne plus avoir maille à partir avec elle.

Si l'on avait laissé un corps d'observation devant Lao kouann touenn, qui est située sur la rive orientale du fleuve, rien n'aurait pu arrêter notre armée dans sa marche. Ne commit-on pas là la même faute que fit autrefois l'empereur 太宗 T'aï tsong̃, de la dynastie des 唐 T'ang̃, lorsqu'au lieu de marcher directement sur 平壤 P'ing̃ jang̃, il s'obstina à vouloir s'emparer de la ville de 安市 Ann ché[2]?

[1] Voyez le *Houang̃ ming̃ ta ché tçi*, livre XVIII.

[2] Allusion à l'expédition dirigée par l'empereur T'aï tsong̃ contre la Corée, en 645. L'armée chinoise, après avoir remporté plusieurs

Dans cette campagne-ci, on manqua la saison favorable en partant trop tôt; on ne profita pas des avantages qu'offrait le terrain en arrêtant trop longtemps l'armée sous les murs de Lao kouann touenn, et l'on fit un mauvais choix en faisant venir trop de soldats étrangers (au pays) et pas assez de soldats indigènes: la volonté du Ciel fut donc que l'empire birman ne pérît pas et continuât d'exister pour le moment! La trente-cinquième année (1770), le gouverneur de Lao kouann touenn envoya une lettre par laquelle il réclamait les trois principautés de Mou panḡ, Mann mo et Menḡ k'onḡ; le sous-maréchal Akoueï refusa de s'y conformer et lui envoya le major 蘇爾相 Sou Eul-sianḡ que les Birmans retinrent prisonnier.

L'Empereur, sachant bien que la Birmanie était défendue par des obstacles naturels, et que, si notre armée avait été arrêtée, c'était parce qu'elle avait manqué la saison favorable et n'avait point profité des avantages qu'offrait le terrain, s'obstina dans sa résolution et enjoignit à Akoueï d'envoyer un corps d'armée faire des incursions sur le territoire birman,

succès, vint mettre le siége devant la ville d'Ann ché (dans le 遼東 Léao tonḡ), qui résista avec vigueur. L'empereur T'aï tsonḡ, malgré les conseils de plusieurs officiers qui voulaient qu'on marchât sur P'inḡ janḡ, alors sans défense, s'obstina à vouloir s'en emparer; mais, voyant bientôt tous ses vivres épuisés et l'inutilité de ses attaques, il fut obligé de lever le siége et de revenir en Chine. Voyez le 通鑑綱目 *T'onḡ tçienn kanḡ mou*, Histoire générale de la Chine, livre XL, 19ᵉ année 貞觀 Tchenḡ kouann de T'aï tsonḡ. Voyez aussi de Maillac, t. VI, p. 111.

durant l'automne et l'hiver, et de ne pas laisser un seul instant de repos aux troupes birmanes. Akoueï demanda la permission de profiter de ce que la Birmanie était en ce moment en guerre avec le royaume de Siam pour lever une grande armée et aller s'en emparer; mais il se vit blâmé et rappelé par un décret de l'Empereur qui le remplaça par 温福 Ouenn Fou.

L'année suivante (1771), les Miao tseu du 金川 Tçinn tch'ouann s'étant révoltés, Ouenn Fou et Akoueï se rendirent dans la province du Sseu tch'ouann pour les soumettre[1]. A ce moment-là même, la Birmanie faisait la conquête du royaume de Siam.

La trente-huitième année (1773), le général birman Toloouenn vint à Lao kouann touenn demander que l'on voulût bien se conformer au traité, et envoya Meng y en Chine pour conférer (avec les autorités chinoises). Mais la Chine, qui avait alors sur les bras l'affaire du Tçinn tch'ouann, n'eut pas le temps de s'occuper de la Birmanie.

[1] La principauté Miao-tseu du Tçinn tch'ouann (ruisseau d'or) était située sur les bords du Siao tçinn cha tçiang (petit fleuve au sable d'or), nom que porte le cours supérieur du Yang tseu. Ces indigènes furent nominalement réduits sous Tçienn long, après une sanglante guerre dont Akoueï fut le héros. (Voyez *Mém. sur les Chinois*, t. III.) Akoueï a raconté cette guerre dans un ouvrage publié en 1781 sous le titre suivant : 欽定平定兩金川方略. *Tç'inn ting p'ing ting léang tçinn tch'ouann fang lio*. Stratagèmes employés dans la guerre contre les deux Tçinn tch'ouann, ouvrage publié par ordre impérial.

Peu de temps après, l'empereur birman Meng po mourut, et son fils Tchoueï tçio ya lui succéda. La quarante et unième année (1776), la Birmanie, effrayée par la destruction des rebelles des deux Tçinn tch'ouann[1], voulut offrir tribut à la Chine et remettre en liberté Yang̃ Tchong̃-yng̃ et Sou Eul-siang̃, et demanda qu'on voulût bien reprendre les relations commerciales; l'année suivante, elle relâcha Sou Eul-siang̃, mais retint Yang̃ Tchong̃-yng̃. Peu après, les deux présidents du conseil des ministres Akoueï et 李侍堯 Li Ché-yao arrivèrent dans la province de 滇 Tienn (Yunn nann) pour en surveiller les frontières et y rassembler des troupes.

La quarante-septième année (1782), le général birman Meng̃ lou tua Tchoueï tçio ya, et s'élut empereur; il fut lui-même assassiné peu après, et Meng̃ yunn monta sur le trône. Ce Meng̃ yunn était le quatrième fils de Yong̃ tsi ya; il avait été bonze (talapoin) dans sa jeunesse, et ignorait quelles avaient été les causes des guerres précédentes; aussi songea-t-il à se soumettre à la Chine lorsque les Siamois l'eurent réduit à la dernière extrémité.

Le royaume de Siam, limitrophe de la Birmanie, en était l'ennemi depuis des siècles; il avait été subjugué la trente-sixième année Tç'ienn long̃ (1771) par Meng̃ po, qui, constamment en guerre avec la Chine, avait épuisé ses finances; par suite de la rupture des relations commerciales, il ne pouvait plus écouler ses

[1] Il y avait deux Tçinn tch'ouann, le grand et le petit.

productions naturelles, telles que cotonniers, ivoires, brésillets de Siang k'ong, jadites, topazes[1], cuivres de Po long, ni les objets importés de l'étranger, qu'achetaient ordinairement les fonctionnaires et les négociants de la province du Yunn nann. De plus, les Birmans avaient augmenté leurs garnisons du nord-est, tandis qu'ils se battaient au sud-est, et surchargeaient le pays d'impôts de toutes sortes. Les ressources du royaume de Siam diminuaient de jour en jour.

La quarante-troisième année Tç'ienn long (1778), les Siamois se révoltèrent contre la tyrannie de la Birmanie, et élevèrent au trône 鄭昭 Tcheng Tchao[2] qui, levant des troupes, recouvra tout ce dont s'était emparée la Birmanie et lui enleva même plusieurs territoires. La quarante-sixième année (1781), il vint par mer offrir tribut à la Chine et faire part de ses victoires. L'Empereur ne voulut point l'employer, mais ne l'arrêta pas non plus (dans ses conquêtes).

A la mort de Tcheng Tchao, 華 'Houa, son fils, monta sur le trône; habile guerrier comme son père, il obligea Meng yunn à se retirer dans l'est de la Birmanie, à Mann to. La cinquante et unième année (1786),

[1] En chinois, 碧砑玐 Pi ya sseu; l'on écrit aussi 碧霞璽 Pi chia si; ce nom n'est pas chinois et paraît être la transcription phonétique de quelque mot étranger.

[2] Tcheng Tchao, comme son nom l'indique, était chinois. Voyez *Yng 'houann tché lio*, livre I.

l'Empereur lui donna l'investiture du royaume de Siam. La Birmanie, effrayée, envoya de Mou panḡ, la cinquante-troisième année (1788), un mémoire écrit sur des feuilles d'or, des éléphants, des petites pagodes en or, et mit en liberté Yanḡ Tchonḡ-ynḡ et autres prisonniers qu'elle avait faits. « Une fois monté sur le trône, disait l'empereur dans ce mémoire, j'ai connu les torts dont Menḡ po et son fils s'étaient rendus coupables (envers la Chine); depuis longtemps déjà je désirais offrir tribut à la Chine, mais les guerres que j'ai eu à soutenir contre le royaume de Siam m'en avaient jusqu'ici empêché. » L'Empereur ordonna en conséquence au roi de Siam de cesser les hostilités.

La cinquante-cinquième année (1790), l'empereur birman envoya un ambassadeur complimenter l'empereur Tç'ienn lonḡ à l'occasion du quatre-vingtième anniversaire de sa naissance, et le prier de vouloir bien lui conférer l'investiture de l'empire birman; il demandait aussi qu'on renouât les relations commerciales, ce qui fut accordé. Un envoyé chinois alla lui porter l'investiture et établit qu'une fois tous les dix ans la Birmanie enverrait son tribut à la cour.

Dans l'automne de la dixième année 嘉慶 Tçia tç'inḡ (1805), le roi de Siam envoya son tribut avec une lettre dans laquelle il disait qu'il s'était mis en campagne contre la Birmanie et l'avait battue en plusieurs rencontres; l'Empereur promulgua une

ordonnance pour réconcilier ces deux États. L'hiver de la même année, la Birmanie envoya son tribut; mais comme ce n'était pas l'époque qui avait été fixée, les fonctionnaires des frontières refusèrent de le recevoir. Dès lors, la Birmanie cessa de troubler nos frontières du sud-ouest, et ne manqua plus d'envoyer son tribut à l'époque fixée.

Remarques de l'auteur. Les peuples méridionaux[1] craignent la puissance plus qu'ils n'estiment la vertu, les indigènes qui habitent le long des frontières plus que nos troupes régulières, et les États voisins plus que la Chine. L'armée chinoise, entrée en campagne au dixième mois (novembre), ne put arriver jusqu'à la capitale de la Birmanie, qui est située non loin de la mer, et dut revenir le deuxième mois (mars), à cause des maladies. Il lui fut impossible de réduire une contrée de plusieurs centaines de lieues d'étendue dans l'espace de cinq mois; aussi les Birmans, présomptueux autant qu'obstinés, purent-ils réunir toutes leurs forces et résister avec vigueur.

[1] De toute antiquité, les Chinois ont désigné sous le nom de 蠻 Mann les 南夷 peuples (barbares) méridionaux; nous trouvons déjà ce nom dans le chapitre 禹貢 Yu kong du 書經 Chou tçing, et dans le 周禮 Tchéou li, Rites de la dynastie des Tchéou. On sait que les Chinois, comme d'ailleurs les Grecs et les Romains, ont toujours appelé les étrangers, et même les appellent quelquefois encore, des 夷 barbares.

S'ils demandèrent la permission d'offrir tribut en apprenant la réduction des deux Tçinn tch'ouann, s'ils voulurent se soumettre en apprenant que l'investiture du royaume de Siam avait été conférée à 'Houa, s'ils voulurent enfin offrir tribut, bien que ce ne fût pas l'époque fixée, en apprenant que le royaume de Siam était devenu l'allié de la Chine, c'est qu'ils se rappelèrent que, sous la dynastie des Ming̃, Tch'enn Yong̃-pinn, gouverneur du Yunn nann, de concert avec les Siamois, les avait attaqués et presque réduits, et Li Ting̃-kouo, de concert avec les Siamois et les troupes de Koula, avait envahi leur pays[1]; ils surent profiter des leçons de l'expérience, car ils connaissaient trop bien la puissance qu'avait acquise le royaume de Siam. De plus ils n'ignoraient pas que les indigènes des environs de T'eng̃ yué, vivant sous le même climat, ne le cédaient pas en force et en courage à leurs meilleures troupes, et n'étaient pas séparés d'eux, comme les Chinois le sont de la Birmanie, par de vastes contrées et mille dangers.

Si le royaume de Siam et le pays de Tçing̃ maï, ennemis séculaires des Birmans, avaient pu les attaquer par mer et par terre, et si, tandis que du côté de Sinn tçié nous aurions agi avec des troupes indigènes, les Siamois et les troupes de Tçing̃ maï les avaient assaillis par mer, ne sachant plus où donner de la tête, ils auraient certainement été détruits d'un

[1] Voyez le *'Houang̃ ming̃ ta ché tçi*, livre XVIII.

seul coup. Mais Oeultʻaï ne sut pas se servir des Siamois, laissa écraser les ennemis des Birmans et perdit complétement la tête; Léou Tsao ne sut pas se servir de Koueï tçia (la famille Koueï) ni de Mao long̃, et les Birmans pénétrèrent en Chine même; et malheureusement Akoueï, rompu depuis longtemps aux affaires du Yunn nann, proposa d'employer les Siamois au moment où l'Empereur avait déjà assez de la guerre; pendant ce temps, 孫士毅 Souenn Ché-y perdit l'Annam presque au moment où il allait en achever la conquête, parce qu'il ne sut pas employer les troupes siamoises[1].

Les généraux ne doivent-ils pas s'allier avec les ennemis des États qu'ils attaquent? Ceux qui gouvernent les barbares (les fonctionnaires des frontières) ne doivent-ils point partager leurs pays en de nombreux États pour diviser leurs forces? Durant les années Ouann li, les troupes du Yunn nann se servirent avec succès des habitants de Meng̃ yang̃, qui coupèrent les vivres à l'armée birmane: celle-ci allait mourir de faim, et l'on n'attendait plus que deux mille hommes du Yunn nann pour couper la route de Long̃ tchʻouann, lorsque le gouverneur 王凝 Ouang̃ Ning̃ défendit à ces derniers de marcher en

[1] Le récit de l'expédition de Souenn Ché-y dans l'Annam a été donné par Oueï Yuann au livre VI de son Cheng̃ vou tçi. 乾隆征撫安南記, Histoire de la soumission de l'Annam sous Tçʻienn long̃.

avant; les ennemis, secourus à temps, se retirèrent par une route de traverse, et Meng̃ yang̃ fut réuni au territoire birman. Dès ce moment, la Birmanie se crut le plus puissant empire du monde.

Si c'est une gloire pour les grands États de protéger les petits, c'est de l'habileté de la part des généraux que d'enlever à un ennemi ses alliés. Quant à moi, j'ai vu qu'à plusieurs reprises les dynasties précédentes s'étaient servies avec succès des peuples méridionaux contre leurs voisins : que l'on sache donc profiter des discordes de nos ennemis[1], et l'on

[1] 蚌鷸相持漁者坐利. Litt. lorsque l'huître et le cormoran sont aux prises, le pêcheur en tire du profit sans se déranger. Allusion à l'apologue que fit 蘇代 Sou Taï, homme d'État de l'époque orageuse des 戰國 États belligérants (468 à 255 avant notre ère), pour empêcher le roi de 趙 Tchao, 惠 'Houeï, d'aller conquérir le royaume de 燕 Yenn, et l'exciter à faire cause commune avec les petits États qui formaient la Chine d'alors contre le pouvoir naissant des 秦 Ts'inn. Voici d'ailleurs la traduction de ce curieux apologue extrait du 戰國策 *Tchann kouo ts'o*, Stratagèmes des États belligérants, ouvrage attribué à 劉向 Léou Chiang̃ des 'Hann, mais dont la rédaction semble plus ancienne : « Le roi de Tchao allait châtier le royaume de Yenn. Sou Taï parla au roi 'Houeï en faveur de Yenn : — « J'ai traversé en venant le Y chouei; un cormoran avait saisi une huître qui s'était entr'ouverte au soleil; l'huître s'était refermée et avait emprisonné le bec de l'oiseau. Le cormoran dit : « Il ne pleuvra ni aujourd'hui ni demain et il y aura certainement une huître qui périra. » — « Tu n'échapperas ni aujourd'hui ni demain, répliqua l'huître, et il y aura un cormoran de mort. » L'un ne voulait pas lâcher l'autre,

n'aura pas besoin d'employer toutes les forces de l'empire pour les réduire.

lorsque tout à coup un pêcheur survint et s'empara des deux combattants. Voilà que maintenant Tchao va châtier Yenn; la guerre durera longtemps et les affaiblira tous deux; je crains bien que le puissant royaume de Ts'inn ne soit le pêcheur. Je désire que Votre Majesté y réfléchisse mûrement. » — « Vous avez raison, » dit le roi, et il ne fit pas la guerre. » Voyez le *Tchann kouo ts'o*, livre IX.

INCANTATION MAGIQUE CHALDÉENNE

BILINGUE,

A TEXTE PRIMITIF ACCADIEN,

AVEC VERSION ASSYRIENNE,

TRADUITE ET COMMENTÉE

PAR M. FRANÇOIS LENORMANT.

Ce travail offre le premier essai que l'on ait encore tenté de traduction suivie d'un texte développé en langue accadienne ou sumérienne, traduction accompagnée d'un commentaire philologique perpétuel, où je m'efforce de justifier par la comparaison de nombreux exemples le sens et la lecture attribués à chaque mot. Une tentative de ce genre était nécessaire pour mettre les philologues qui n'ont pas fait de ces matières une étude spéciale à même de juger la méthode des accadistes, objet dans ces dernières années de vives attaques[1].

[1] Désirant précisément que ce travail puisse avoir pour juges tous les philologues, et non pas seulement les spécialistes en matière d'assyriologie, j'ai tenu à indiquer, même pour les faits de grammaire ou les mots les mieux connus de l'assyrien, des références où l'on pût en trouver la justification. Pour les assyriologues, elles eussent été inutiles. Naturellement, ces références renvoient aux ouvrages les plus récents de M. Schrader, de M. Friedrich Delitzsch et de M. Sayce, qui ont tous trois donné sur le déchiffrement et la grammaire des résumés méthodiques au courant des derniers progrès de la science, ou bien au dictionnaire de Norris, répertoire

Le document que j'ai choisi comme base de ce travail est une incantation magique qui remplit la majeure partie de la première colonne du recto de la tablette K 3169 du Musée Britannique. Ainsi que nous l'apprend une clause placée à la fin de la dernière colonne du recto, cette tablette faisait partie de celles que le roi Assourbanabal avait fait copier en Chaldée pour la bibliothèque palatine de Ninive, et était la neuvième d'une collection spéciale, exclusivement consacrée aux formules déprécatoires contre la folie. Conformément à l'usage chaldéen et assyrien, la collection était désignée par un titre général, qui n'était autre que les premiers mots par lesquels débutait sa première page : . La tablette K 3169 du Musée Britannique a été publiée dans le tome IV des *Cuneiform inscriptions of Western Asia*, le recto à la pl. III et le verso à la pl. IV. L'incantation étudiée dans le présent mémoire, com-

infiniment riche et précieux quoique mal disposé. Mais c'est uniquement pour la commodité des recherches que je renvoie à ces ouvrages, à propos d'une multitude de choses que leurs auteurs eux-mêmes n'ont, en aucune façon, la prétention d'avoir découvertes, qui sont dues aux premiers créateurs de l'assyriologie, et en particulier à M. Oppert. Personne, plus que moi, ne tient à rendre à chacun ce qui lui appartient, et je serais désolé que l'on pût croire que je cherche à réduire la part si éclatante de mon savant maître et ami. Si le nom de M. Oppert ne revient pas plus souvent dans mes citations, c'est uniquement parce que le recours à ses ouvrages serait, pour le lecteur, plus difficile et plus compliqué. Il ne s'agit pas, dans ces citations, d'indiquer la priorité des découvertes, mais de permettre une vérification prompte et facile des preuves.

mençant avec le début de la première colonne, se trouve à la pl. III.

Comme dans presque tous les documents du même genre, le texte original accadien est accompagné d'une version assyrienne, remontant aussi à une date fort antique, et disposée interlinéairement. Cette version nous fournit un secours inappréciable et dont nous ne saurions nous passer, dans l'état actuel de nos connaissances. Pourtant il est possible de constater en plusieurs endroits, lorsqu'on serre de près l'analyse grammaticale du texte accadien, qu'elle ne le suit toujours pas mot à mot et qu'elle s'en écarte quelque peu, en modifiant avec une certaine liberté la construction de la phrase.

Au point de vue de l'histoire des idées religieuses et morales chez les Chaldéens, l'incantation que nous avons prise pour thème de nos recherches philologiques offre un véritable intérêt. La doctrine du péché et de la nécessité de la pénitence s'y exprime avec une rare netteté. Nulle part ailleurs nous ne trouvons aussi clairement affirmé que la maladie dont l'homme est frappé est le châtiment de ses fautes et de ses manquements dans l'observation des devoirs de piété envers les dieux.

Avant de passer au commentaire, suivi verset par verset, nous donnerons ici la transcription complète du texte accadien et de sa version assyrienne, puis la traduction de l'un et de l'autre dans notre langue, disposée de manière à faire ressortir les quelques légères divergences qui se présentent entre les deux textes.

TRANSCRIPTION.

TEXTE ACCADIEN.	VERSION ASSYRIENNE.
1. ŚAGGIG ANA-ZINNA NIDÛDÛ IMI DIM MUNRIRI	1. *Maruṣ qaqqadi ina ṣeri ittaqqip kima sâri izaqqa*
2. NIMGIR DIM MUNGIRGIRRI SÛSÛ NIM NENSÛSÛ.	2. *kima birqi ittanabriq elis u saplis ittanasuḫu.*
3. NÎ NUTENA DINGIRANA GI DIM INÂKÂK	3. *La paliḫ ilasu kima qane iḫtaṣṣi va*
4. ŚÂBI GIχAN DIM ANŚILŚILA.	4. *buanisu kima giḫini yusalliṭ.*
5. (LUKU-AN-ŚUKUS) LITAR NUTUKA UZUBI INŚIG-ŚIGGA	5. *Sa istar paqida la isû sîrisu yusaḫḫaḫ*
6. MUL ANA DIM SURSURRA A DIM GIGA ALDUDU.	6. *kima kakkab samame izarrur kima me musi illak.*
7. MULU PAPχALLA GABRIANI BANGAR UTU DIM MUNDARUS.	7. *Ana ameli muttalliki meḫris sakin va kima yume iḫmesu*
8. MULU BI BANGAZAES	8. *ameli suatav iduk va*
9. MULU BI SÂ-DIBBA DIM SUMTAGURGURRA	9. *amelu sâ kima sa kiṣ libbi ittanakrara*
10. SÂ ZIGA DIM INBALBALE	10. *kima sa libbasu naśḫu ittanaplakkit*
11. KIBIRU GIDDA DIM INTABTABE	11. *kima sa ina isati nadâ iḫtammaṭ*
12. (PAŚ) ZINNA (KAŚKAŚ)-DA DIM SINA IMI-DIBI ANŚI	12. *kima purive sa ḫamra indâsu upe malâ*
13. ZINITA LIK INDANKUKU KÎ NAMBAT BANχIR.	13. *itti napistisu itakkal itti mâti rakiś.*
14. ŚAGGIG IMIDUGUD DUGUDDA DIM ARABI MULU NAME NUNZU.	14. *Ṭi'u sa kima IM. bari kabtav alaktasu manma ul idi.*
15. (SI.UM) TILLABI KAŚARBI MULU NAME NUNZU.	15. *Idtasu gamirtav markaśśu manma ul idi.*

TRADUCTION.

TEXTE ACCADIEN.

La maladie de la tête circule dans le désert, comme un vent elle s'est élevée,

Elle éclate comme l'éclair, en bas et en haut elle s'est précipitée.

Celui qui n'honore pas son dieu est déchiré comme un roseau,

Son ulcère l'opprime comme une entrave;

Celui qui n'a pas sa déesse pour gardienne, ses chairs sont mortifiées,

Comme une étoile du ciel il passe, comme la rosée nocturne il s'évanouit.

Envers l'homme passager sur la terre, elle (la maladie) agit hostilement, elle le dessèche comme le soleil;

Cet homme, elle l'a frappé mortellement;

Elle l'oppresse comme le spasme du cœur,

Elle le met hors de lui comme si elle arrachait son cœur;

Elle l'agite comme un objet étendu devant le feu;

VERSION ASSYRIENNE.

La maladie de la tête circule dans le désert, comme un vent elle a soufflé violemment,

Elle a éclaté comme l'éclair, en haut et en bas elle s'est précipitée.

Celui qui n'honore pas son dieu est déchiré comme un roseau,

Son ulcère l'opprime comme une entrave.

Celui qui n'a pas sa déesse pour gardienne, ses chairs sont meurtries,

Comme une étoile du ciel il disparaît, comme la rosée nocturne il s'évanouit.

Envers l'homme passager sur la terre, elle (la maladie) agit hostilement, elle le dessèche comme la chaleur du jour;

Cet homme, elle l'a frappé mortellement;

Il est oppressé comme par le spasme du cœur,

Il est mis hors de lui comme si elle arrachait son cœur;

Il s'agite comme un objet présenté devant le feu;

TEXTE ACCADIEN.

Comme ceux d'un onagre du désert en rut, des nuages remplissent son œil;

Elle le fait se dévorer lui-même dans sa vie, elle l'attache à la mort.

La maladie de la tête est comme un orage violent, personne ne connaît sa venue;

Son destin complet, son propre lot, personne ne le connaît.

VERSION ASSYRIENNE.

Comme ceux d'un onagre du désert en rut, ses deux yeux sont remplis de nuages;

Il se dévore dans sa propre vie, il est attaché à la mort.

La folie, qui est comme un orage violent, personne ne connaît sa venue;

Son destin complet, ce à quoi il est attaché, personne ne le connaît.

1.

ACCADIEN.

ŠAGGIG — La maladie de la tête (1)

ANA-ZINNA — (dans) le désert (2)

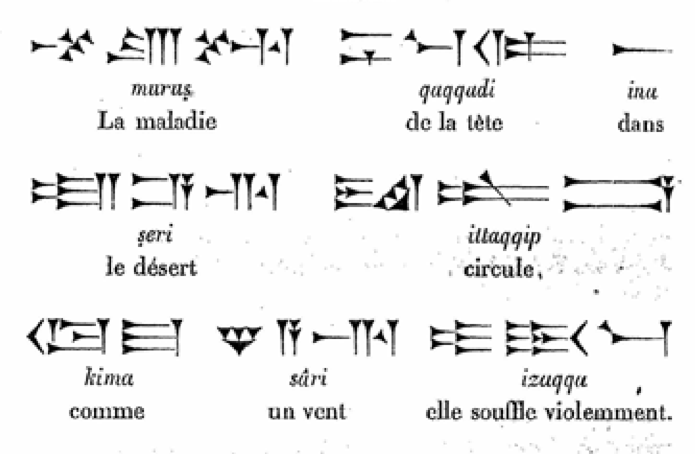
NIDÛDÛ — circule (3)

IMI — vent (4)

DIM — comme (5)

MUNRIRI — elle s'est élevée (6).

ASSYRIEN.



(1) Sur la composition étymologique du substantif SAG-GIG, voy. ESC, p. 84. C'est un des rares composés accadiens offrant l'antique ordonnance de « génitif + sujet », à laquelle s'est substituée ensuite celle de « sujet + attribut génitif », représentée par un bien plus grand nombre d'exemples.

La maladie à laquelle on donnait ce nom vague de « maladie de la tête » et à laquelle était consacré un recueil particulier en neuf tablettes au moins (W. A. I. IV, col. 4, l. 35), était la folie. C'est ce que prouve le synonyme assyrien de *maruṣ qaqqadi* « maladie de la tête », par lequel on traduit aussi quelquefois l'accadien SAGGIG, *ṭi'u*, cf. l'hébreu מעה « errer » (sur l'emploi de ce synonyme, voy. le verset 14 de notre texte, ainsi que W. A. I. IV, 3, col. 2, l. 29-30; 4, col. 3, l. 5-6; 7, col. 1, l. 7-8; 15, verso, l. 36-37; 22, 1, verso, l. 21-22). Mais on la représente quelquefois comme accompagnée d'accidents extérieurs, par exemple d'ulcération du front, SÀ-TIK (W. A. I. IV, 3, col. 2, l. 29-30).

(2) Nous avons ici un premier exemple de la différence

profonde du génie syntaxique des deux langues écrites avec les mêmes caractères. L'accadien n'emploie ni suffixe de déclinaison ni postposition pour exprimer le rapport que la version assyrienne ne peut rendre qu'au moyen de la préposition *ina* « dans »; suivant une des facultés qui lui sont propres, il supplée à l'expression formelle de ce rapport par la position du mot dans la phrase.

La signification de l'idéogramme et du mot désignant « le désert », en assyrien *ṣeru* (arabe صرا), est établie par les exemples les plus sûrs (Norris, AD, p. 356 et suiv.; voy. d'ailleurs W. A. I. II, 8, l. 27, c-d). La lecture ZIN ressort de la valeur phonétique avec laquelle le caractère passe dans l'usage des textes assyriens et de la forme de prolongation en NA. L'idéogramme suivi de la marque de cet état de prolongation s'emploie comme expression allophone du mot *ṣeru* dans les textes assyriens, aussi souvent que l'idéogramme seul (voy. Norris, *l. c.*).

Au premier abord, on serait tenté de traduire ANA ZINNA « en haut (dans) le désert », en prenant ANA pour un adverbe que la version assyrienne aurait négligé de rendre. Sur cet adverbe, voy. ESC, p. 5. Mais Lt 16, C, l. 28 (complétant W. A. I. II, 8, l. 28, c-d), donne ANA-ZINNA comme une expression indivisible, traduite en assyrien par *ṣerav* « le désert ». C'est un composé d'adjectif + substantif, dont le sens étymologique propre est « le désert élevé, le plateau du désert », expression qui s'accorde très-exactement avec la situation du désert d'Arabie par rapport à la vallée inférieure de l'Euphrate et du Tigre.

(3) NIDÛDÛ est une 3ᵉ pers. sing. du prétérit du 1ᵉʳ indicatif de la 1ʳᵉ voix, simple, d'un verbe DÛDÛ. La forme NI, qui y est donnée au pronom verbal préfixe, prouve que le signe [cuneiform sign] représente dans ce cas un radical à consonne initiale et ne doit pas être transcrit UL, conformément à sa valeur de phonétique indifférent, car dans ce cas il n'y aurait de possibles que les formes INUL ou NUL, mais non NIUL. Je

lis ce radical DÛ d'après Syllab. AA, 21, où malheureusement les traductions assyriennes de la 4ᵉ colonne sont détruites par une fracture.

Le verbe dérivé à forme duplicative DÛDÛ est ici traduit en assyrien par l'iphtaal et dans d'autres exemples par l'iphteal du verbe נקף, dont le sens, à ces deux voix, est bien positivement, dans la langue d'Assur, celui du latin *circuire* « aller en cercle, aller autour, environner ». En voici quelques exemples qui me paraissent nettement caractérisés :

UD DÛDÛ' MES = *yumi muttaqbutav* (pour *muttaqputav*) « les jours revenant en cycles réguliers » : W. A. I. IV, 5, col. 1, l. 1-2;

ŠAGGIG AMIA DIM INDÛDÛNE « les maladies de la tête enserrent comme une couronne » = *muruṣ qaqqadi kima age ittaqip* « la maladie de la tête enserre comme une couronne » : W. A. I. IV, 3, col. 2, l. 31-32;

ŠAGGIG GUD (ou χAR) DIM INDÛDÛENE = *muruṣ qaqqad kima alpi iṭtaqip* « la maladie de la tête tourne tout autour comme un taureau » : W. A. I. IV, 3, col. 2, l. 42-43;

ŠAGGIG KIRGA DIM INDÛDÛNE = *muruṣ qaqqadi kima kiṣ libbi ittaqip* « la maladie de la tête resserre comme le spasme du cœur » : W. A. I. IV, 3, col. 2, l. 44-45.

Le même verbe accadien est aussi rendu par la racine verbale sémitique à laquelle l'hébreu donne la forme שרר :

SIESNA BI ANA χULA MES UL-GANA DÛDÛ' MES, mot à mot « sept — ces — dieux — mauvais — les — (dans) la partie inférieure du ciel — circulant — les » = *šibitti suna ili limnuti ina sumuk same isurru* « eux, les sept dieux mauvais, ils circulaient dans la partie inférieure du ciel » : W. A. I. IV, 5, col. 1, l. 69-71;

IMI χUL IMI χULBITA DÛDÛ MES, mot à mot « vents — mauvais — vent — mauvais + le + dans — ils circulent — les » = *itti sâri ḫulli sâri limni isurru sunu* « avec les vents mauvais, vents mauvais, eux, ils circulent » : W. A. I. IV, 5, col. 1, l. 38-39.

Le radical verbal simple DÛ, duquel dérive DÛDÛ, est encore imparfaitement connu et demanderait une étude spé-

ciale, pour laquelle les éléments font en partie défaut. Notons seulement qu'à la 4ᵉ voix, gratificative, il est traduit par le sémitique כלל « rendre complet », au schaphel. Exemples :

NÂKAMEN GALLIES SUDÛA = *sa sarrut rabis suklulav* « qui amène majestueusement la royauté à sa perfection » : W. A. I. IV, 9, recto, l. 15-16;

ID-URU SUDÛ' = *sa mesriti suklulav* « qui de ses membres est complétement formé » : W. A. I. IV, 9, recto, l. 19-20;

SUDÛA MEN « rendant complet — il est » = *yustaklilu* : W. A. I. IV, 25, col. 3, l. 37-38; conf. le passage des l. 55-56.

On trouve aussi quelquefois la même traduction appliquée à la 1ʳᵉ voix, simple, de ce verbe :

DÛVAB (impératif avec pronom objectif de la 3ᵉ pers. suffixé) « complète-le, achève-le » = *suklila* « achève, complète » : W. A. I. IV, 13, 1, verso, l. 9-10;

UAMUNNIDÛ' (2ᵉ pers. sing. prés. apocopé, 2ᵉ indicat. conjonctif) « tu rendras parfait » = *suklil va* « rends parfait et », dans cette phrase :

ABI NAMRU SUGAL UAMUNNIDÛ' = *me sipti rabis suklil va* « grandement rends parfaites les eaux enchantées et », c'est-à-dire « complète l'enchantement des eaux » : W. A. I. IV, 16, 2, l. 34-35.

(4) IMI désigne en général toute espèce de phénomène atmosphérique, l'espace céleste et ses divisions. Syllab. AA, 51, le traduit successivement par *samû* « ciel », *irṣituv* « terre » au sens de *tractus terrae*), *aḫu* « côté, direction », *sâruv* « vent », *zunnu* « pluie », *ṭuppu* « goutte » (de pluie). Le sens de « vent », *sâru* ou *ruḫu*, que nous avons ici, est le plus fréquent.

(5) L'accadien rend par une postposition l'idée de « comme », l'assyrien par une préposition. Le génie grammatical des deux langues est inverse, et les faits de ce genre, qui se présentent à chaque pas, suffisent à montrer l'inanité de la théorie qui prétend que l'accadien n'est pas une

langue, mais un système d'écriture cryptographique, recélant de l'assyrien sémitique. En effet, s'il en était ainsi, l'ordonnance des idéogrammes suivrait du moins celle des mots dans la phrase assyrienne.

La lecture accadienne du signe [cuneiform sign], exprimant la postposition équative et comparative, est fournie par Syllab. AA, 48, où, après vérification nouvelle de l'original, il faut lire DIM (comme porte W. A. I. IV, 70) et non KIM (comme je l'ai imprimé dans mes *Syllabaires*, ainsi que M. Friedrich Delitzsch). La valeur phonétique *kim*, *gim*, du caractère est exclusivement assyrienne et dérive de son emploi pour représenter *kima* « comme ».

C'est à titre de radical verbal (dont nous avons plus d'un exemple dans les textes) que Syllab. AA, 48, enregistre DIM, en le traduisant par *banû* « former, produire », *episu* « faire », *basû* « exister », *maṣû* « atteindre ». La postposition rattache son origine à ce radical verbal.

(6) RIRI est le dérivé duplicatif, à la signification fréquentative et intensitive, du radical verbal RI « s'élever », sur lequel voy. Friedrich Delitzsch, AS, p. 122. רמה est la traduction sémitique habituelle de l'accadien RI;

NENRI (3e pers. sing. prét. 1er indicat. object. de la 1re voix) = *ramû* (participe employé comme 3e pers. permans. kal) : W. A. I. IV, 9, verso, l. 24-25; 26, 3, l. 37-38;

NENRI = *tarame* (2e pers. aor. kal; il y a ici dans la version assyrienne, comme il arrive souvent, un changement de personne) : W. A. I. IV, 26, 3, l. 44-45;

RIA (partic. de la 1re voix) = *ramû* (partic. du kal) : W. A. I. IV, 6, col. 5, l. 39-40;

χUMUNDARI (2e pers. sing. 2e précat. de la 2e voix) = *lâ ramâta* (2e pers. permans. du kal, prenant le sens du précatif en étant précédée de la particule *lâ*) : W. A. I. IV, 13, verso, l. 11-12;

IMMINRI (3e pers. sing. prétér. 1er indicat. de la 6e voix, avec emploi abusif de la 3e pers. pour la 1re, comme il arrive

assez souvent en accadien) = *arme* (1[re] pers. aor. kal) : W. A. I. IV, 6, col. 5, l. 45-46.

On dit aussi quelquefois, avec le même sens, ARI pour RI, le radical se trouvant précédé d'une voyelle prosthétique :

BARA KÛGA ARIA (partic. de la 1[re] voix) = *parakka ellu ramû* « élevant le tabernacle brillant » : W. A. I. IV, 18, 1, l. 11-12;

GUḌU NÌ GAL ARIA = *kakku sa namrirri ramû* « l'arme qui soulève la terreur » : W. A. I. IV, 18, 3, recto, l. 46-47.

Le duplicatif RIRI s'emploie dans la même signification que le simple RI; ainsi dans W. A. I. II, 6, l. 36, c-d, la « martre », *kuzai*, est appelée en accadien SAχ RIRIGA « ours grimpeur » ou simplement RIRIGA « grimpeur ». RIRIGA, dans W. A. I. II, 49, l. 64-66, b, s'applique à un astre « en ascension ». Enfin, dans W. A. I. II, 38, l. 11, e-f (MULU) LAK RIRIGA est traduit *lakid kurbanni* « celui qui lève la taxe », le « percepteur » (sur LAK = *kirbannu*, voy. Syllab. A. 241).

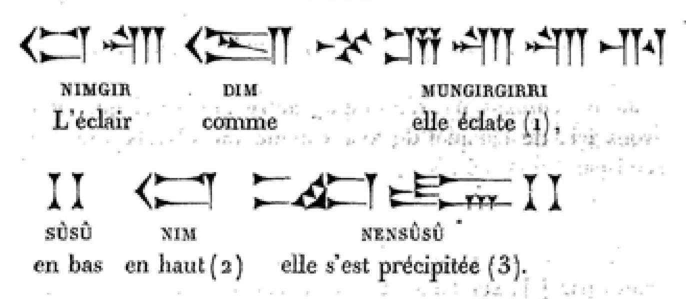
MUNRIRI, sing. de l'indicatif impersonnel de la 5[e] voix de RIRI, est traduit ici par *izaqqa*, aoriste de motion du kal de זקק « souffler violemment, souffler en tourmente ». La traduction est approximative et il n'y a pas correspondance absolue entre les deux expressions; l'accadien emploie l'intensitif du verbe « s'élever » pour exprimer le vent « qui se lève violemment »; l'assyrien se sert d'un mot qui exprime la notion de « souffler avec violence ». C'est de la même façon que, dans W. A. I. IV, 5, col. 1, l. 35-36, le composé IMI-RI est traduit *ziq sâri* « la tempête de vent ». Dans W. A. I. II, 32, l. 14 et 15, b, nous avons côte à côte *yum ziggati* (pour *ziqqati*) « jour de tempête », et *yum riḫiṣti* « jour de pluie diluvienne ». Cf. le talmudique זיקא.

Le signe [cuneiform] a aussi la valeur phonétique de *tal*, dérivant d'un radical accadien TAL « s'élever ». L'existence de ce dernier résulte de W. A. I. II, 28, l. 25 et 27, c-d, où l'original, aujourd'hui complété par un nouveau fragment (voy. Friedr. Delitzsch, AL. 2[e] éd. p. 29), donne : [cuneiform] ḌE = *la'bu* « flamme », puis [cuneiform] [cuneiform] ḌE-TAL = *ṭitallu* « flamme

qui monte »; *ṭitallav*, qui n'a pas de racine sémitique, est le mot composé accadien naturalisé en assyrien.

2.

ACCADIEN.



NIMGIR — DIM — MUNGIRGIRRI

L'éclair comme elle éclate (1),

SÙSÛ — NIM — NENSÛSÛ

en bas en haut (2) elle s'est précipitée (3).

ASSYRIEN.



kima — *birqi* — *ittanabriq*

Comme l'éclair elle a éclaté,

elis *u* *saplis* *ittanasuḫu*

en haut et en bas elle s'est précipitée.

(1) Sur l'analyse de ce membre de phrase et le sens du substantif composé NIM-GIR = *birqu* « éclair », ainsi que du verbe GIRGIR = *baraqu* « éclater en éclairs, faire des éclairs », voy. ESC, p. 163. GIRGIR est le dérivé duplicatif d'un radical simple GIR « fendre, percer », que nous avons longuement étudié dans nos travaux précédents. MUNGIRGIRRI est le sing. prés. de l'indicatif impersonnel de la 5e voix de ce verbe GIRGIR.

(2) NIM est traduit *saqû* « élevé », dans Syllab. A, 356. Conf. W. A. I. II, 30, l. 5, c-d : NUMMA = *elituv* « élévation »; W. A. I. II, 30, l. 7, g-h, conf. IV, 13, 1, recto, l. 14-15 : SI NIM = *mâtuv elituv* « pays élevé » (sur SI = *mâtuv*, voy. W. A. I. II, 39, l. 7, c-d; cette expression dérive de l'idée de la « surface » du pays); enfin le nom accadien de la Susiane, NUMMA-KÎ, correspondant exactement comme sens au sémitique עילם « le haut pays » (voy. Friedrich Delitzsch, AS, p. 39).

Je ne connais pas d'exemple, autre que celui que nous avons ici, de l'emploi de NIM comme un adverbe que l'on rend par l'assyrien *elis*.

(3) On hésite au premier moment sur la question de savoir s'il faut lire, pour le verbe et pour l'adverbe représentés par 𒋛 𒋛, SIG ou sûsû, autrement dit s'il faut prendre 𒋛 𒋛 pour un ou deux caractères. Mais cette hésitation cesse lorsqu'on se rappelle que le simple sû est quelquefois traduit par le sémitique שוח ; il est, en effet, bien évident que c'est à son dérivé duplicatif que s'applique ici la même traduction.

L'idéogramme 𒋛, expression du radical sû en accadien, est dans les textes assyriens une des notations les plus habituelles de *kissat* « troupe, légion, foule ». Syllab. EE, 2, traduit sû par *karamu* « rassembler », *śaḫapu* (סחף) « entraîner, balayer », *siḫu* (participe passif de שוח) « incliné, courbé en bas », et *adaru* « honorer, vénérer, craindre » (idée en relation avec celle de s'incliner); en parlant d'un astre, sû est « descendre, se coucher » (voy. ESC, p. 31). L'emploi du duplicatif sûsû comme un adverbe que rend l'assyrien *saplis* « en bas » (emploi dont nous avons ici le premier exemple) se relie tout naturellement à ces acceptions. Ici la 3ᵉ pers. sing. du prétérit du 1ᵉʳ indicatif objectif (avec incorporation du pronom régime de la 3ᵉ pers.) du verbe dérivé sûsû et son correspondant sémitique *ittanasuḫu*, 3ᵉ pers. sing. aoriste télique de l'ittanaphal de שוח, figurent dans une phrase dont l'ensemble implique une notion de mouvement violent, qui

nous a paru ne pouvoir être bien rendue que par « se précipiter ».

C'est traduit en assyrien par le verbe סחף, que sûsû se trouve employé dans W. A. I. IV, 19, 1, recto, l. 7-8 :

Accadien.

MER	IRBA	MENE	SÛSÛA
(Aux) points cardinaux	quatre	l'immensité	balayant

MES	BIL	DIM	BILBIL[LA	MES
les, (ils sont)	le feu	comme	brûlant	les. (ils sont)

Assyrien.

ana	*sâri*	*irbitti*	*melavve*	*śaḫpu*
Aux	points cardinaux	quatre	l'immensité	ils balayent,

kima	*isati*	*yusa[kvû*
comme	le feu	ils incendient.

W. A. I. IV, 21, 1, l. 64-65 :

Accadien.

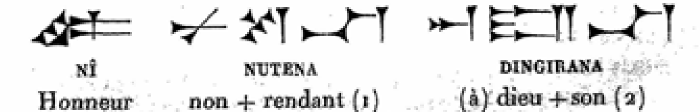
GIR-GAL	(d. p. AN) NAMTABRA	NENSÛSÛ	AAN
Grand glaive	la peste	il + la + balaye	aussi.

Assyrien.

namzaru	*muśaḫḫip*	*namtari*
Grand glaive	qui balaye	la peste.

3.

ACCADIEN.



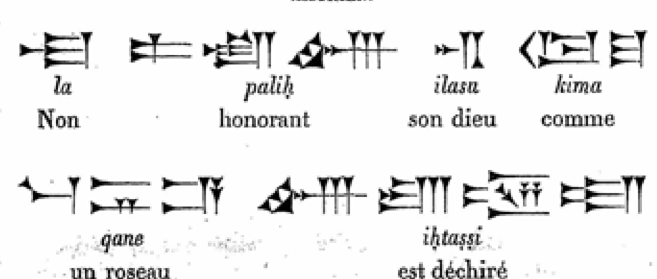
NÎ	NUTENA	DINGIRANA
Honneur	non + rendant (1)	(à) dieu + son (2)



GI DIM INÂKÂK

roseau (3) comme il + est mis en pièces (4).

ASSYRIEN.



la *paliḫ* *ilasu* *kima*

Non honorant son dieu comme

qane *iḫtaṣṣi*

un roseau est déchiré



va

et.

(1) Le mot NÎ est connu par Syllab. AA, 50, qui le traduit *palaḫtav* « honneur, vénération, crainte » et *emuqu* « puissance ». Sa lecture est, d'ailleurs, justifiée par la transcription grecque Ναβαννίδοχος ou Ναβαννίδοχος pour la forme accadienne du nom du dernier roi de Babylone, NABU-NÎ-TUK, correspondant à la forme assyrienne *Nabu-na'du* « Nébo (est) auguste, glorieux », forme transcrite à son tour Ναβονάδιος ou Ναβοννήδος (voyez mes *Syllabaires cunéiformes*, p. 46).

En accadien, le pronom réfléchi « moi-même, toi-même, soi-même » s'exprimait par :

NÎMU, mot à mot « ma gloire, mon honneur »,
NÎZU, mot à mot « ta gloire, ton honneur »,
NÎNA
NÎBA OU NÎBI } mot à mot « sa gloire, son honneur ».

Le cas inessif de NÎ, NÎTE, mot à mot « dans la gloire, dans l'honneur », devenait l'adverbe « en soi-même, par soi-même », et sur cet adverbe NÎTE, par l'addition des suffixes personnels, se créait une nouvelle série de formes de pronoms réfléchis :

NÎTEMU « moi-même »,
NÎTEZU « toi-même »,
NÎTENA ou NÎTEUANI « lui-même ».

(Voy. LPC, p. 176, où j'ai seulement transcrit à tort IM au lieu de NÎ.) En assyrien, c'est *ramanu* « entrailles » qui, en se combinant avec les suffixes possessifs, forme les pronoms réfléchis :

Ramaniya « moi-même », mot à mot « mes entrailles »,
Ramanika « toi-même », mot à mot « tes entrailles »,
Ramanisu « lui-même », mot à mot « ses entrailles ».

De là Syllab. AA, 50, traduit encore NÎ, non-seulement par *ramanu*, mais aussi par *zumruv* « ventre, corps ».

Ici l'expression accadienne que rend l'assyrien *la paliḫ* est NÎ NUTENA. Le verbe TEN, dont NUTENA est le participe négatif à la 1re voix, ne s'est pas encore rencontré ailleurs à ma connaissance. Mais nous en avons le dérivé formé par doublement, au sens factitif, TENTEN, traduit par le paël de *pasaḫu* « soumettre au joug, soumettre » (arabe فسح) et le kal de *kabaśu* « couvrir, fouler » (hébr. כבס, arabe كبس). Exemples :

NUMUNIBTENTEN (3e pers. sing. 2e indicat. négat. de la 5e voix) = *ul yupassaḫ* « il ne soumet pas » : W. A. I. IV, 22, 2, l. 47-48;

BIL-TENTEN = *kabaśu sa isati* « action de couvrir le feu » : W. A. I. II, 27, l. 48, g-h.

Ceci implique pour le simple TEN une signification d'« être placé dessous, soumis », qui convient parfaitement à l'expression NÎ NUTENA « honneur — non + étant soumis », c'est-à-dire « ne rendant pas honneur ».

(2) Sur DINGIRA et sa lecture, voy. ESC, p. 9 et suiv. Dans DINGIRANA ce substantif est suivi du pronom possessif suffixe de la 3e pers. sing. — NA.

(3) Sur l'équivalence du substantif accadien GI et de l'assyrien *qanu* « roseau » (hébr. קנה), voy. principalement W. A. I. II, 34, 1, recto, liste d'espèces diverses de roseaux et d'objets faits en roseaux.

(4) INÂKÂK, 3e pers. sing. prétér. 1er indicat. de la 1re voix d'un verbe ÂKÂK; *iḫtaṣṣi*, 3e pers. sing. aor. iphteal de חצה.

G. Smith (*Phon. val.* 63, a) a relevé l'expression substantive ÂKÂK = *ḫubbû sa qani* « le creux d'un roseau », qui est évidemment en rapport avec le verbe ÂKÂK, que nous avons ici. Celui-ci est le dérivé duplicatif d'un radical ÂK. Si on devait le rattacher au radical verbal ÂK dont les textes nous offrent tant d'exemples, nous serions en présence d'un des cas extrêmement rares, mais qui, cependant, se produisent quelquefois, où le verbe dérivé à forme duplicative prend un sens intransitif et passif, tandis que la signification du radical simple est transitive et active.

Rien de mieux connu que le verbe ÂK « faire. agir » : ÂK = *episu*, Syllab. A, 293; INÂK = *ibus* « il a fait », W. A. I. II, 9, l. 8, c-d, et *passim*. Le dieu Nébo s'appelle « le dieu actif, agissant », et à cette occasion W. A. I. II, 60, l. 41-45, c-d, donne une sorte de paraphrase de la qualification accadienne de ÂK, où le scribe énumère successivement toutes les formes de l'activité attribuée au dieu des œuvres de l'intelligence :

ÂK = *episu* « agissant »;

ÂK = *banû* « créateur »;

ÂK = *maḫaru* « action d'aller en avant, se présenter en avant, se manifester »;

ÂK = *nabû* « prophète »;

ÂK = *ḫasîsu* « attentif, intelligent »;

ÂK = *ḫaśiśatu* « attention »;
ÂK = *pit uzni* « qui ouvre ses oreilles »;
ÂK = *rapsa uzni* « qui ouvre largement ses oreilles »;
ÂK = *episu saṭir* « celui qui fait les écrits ».

Pour rapprocher notre ÂKÂK « être mis en pièces, déchiré », que traduit en assyrien l'iphteal de חצה (malgré le doublement de la seconde radicale, qui doit être uniquement attribué à l'action de la présence de l'accent tonique sur la seconde syllabe; *iḫtaṣṣi* est positivement une forme d'iphteal, car l'iphtaal réclamerait *yaḫtaṣṣi*), pour le rapprocher de ÂK « faire », il faut tenir compte de la liaison si naturelle qui, dans toutes les familles de langues, réunit parmi les acceptions des mêmes mots les idées de « fabriquer, travailler » et de « tailler, fendre ». ברא nous en offre un exemple en hébreu, et BA en accadien, car il est traduit d'un côté par *episu* « faire » et *banû* « former », de l'autre par *nasaru* « déchirer » et *pitû* « ouvrir » (conf. encore BA = *sit* « action d'ouvrir », de אשע, hébr. ישע).

Cependant, il faut noter que ÂKÂK, comme dérivé duplicatif de ÂK « faire », garde dans des exemples très-formels la signification active du simple, en lui donnant plus d'intensité, entre autres dans le substantif dérivé (formé par addition du suffixe individualisant DA) ÂKÂKDA « action, exploit » (ÂKÂKDÂNI = *ipsetisu* « ses exploits » : W. A. I. IV, 12, l. 15-16). Ceci serait de nature à faire soupçonner que ÂKÂK « être mis en pièces, déchiré » viendrait plutôt d'un autre radical ÂK, homophone mais non synonyme.

Quoi qu'il en soit, il faut comparer au verset que nous venons de commenter le suivant, que nous empruntons à un hymne à la déesse Anounit (W. A. I. IV, 19, 3, l. 54-55) :

Accadien.

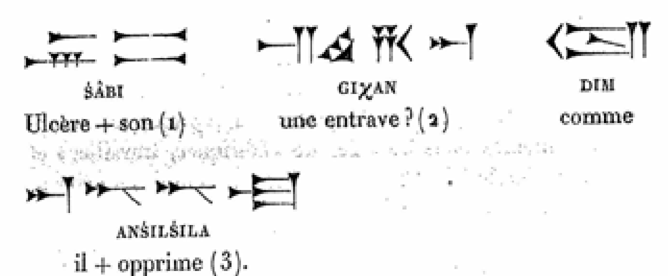
KUR	MAχ	AAN	GI	ASA	DIM	MUNŚIGŚIGGI
L'ennemi	très-fort	aussi	roseau	un	comme	je + le + brise.

ASSYRIEN.

nakru	*dannu*	*kima*	*qane*	*idi*	*ume...ni*
L'ennemi	puissant	comme	roseau	un	.....

4.

ACCADIEN.



ŠÂBI — Ulcère + son (1) GIXAN — une entrave ? (2) DIM — comme

ANŠILŠILA — il + opprime (3).

ASSYRIEN.



buanisu — Son ulcère *kima* — comme *gihini* — une entrave (?)

yusalliṭ — opprime.

(1) Au sujet de ŠÂ = *buanu* « ulcère, tumeur », je renverrai le lecteur à l'étude spéciale sur ce mot et sur différents noms de maladies, que j'ai publiée dans la première partie du tome VI des Transactions de la Société d'Archéologie Biblique de Londres. La première découverte du sens de cette expression appartient à M. Oppert.

(2) Le sens précis du substantif GIχAN = *giḥinu* est impossible à déterminer sûrement dans l'état actuel des connaissances, faute d'autres exemples de son emploi que l'on puisse comparer avec celui-ci. Le seul, en effet, que nous puissions citer, se trouve dans une phrase qui reproduit presque textuellement celle-ci (W. A. I. IV, 22, 1, recto, l. 31) :

Accadien.

GAB	GIχAN	DIM	ANŠILŠIL[A
La poitrine	une entrave (?)	comme	il + oppresse.

Assyrien.

irtav	*kima*	*giḥinnu*	*isallaṭ*
La poitrine	comme	une entrave (?)	il + oppresse.

On ne saurait même dire lequel idiome, de l'accadien ou de l'assyrien, a emprunté à l'autre ce mot, qui se présente en même temps dans les deux, avec, pour toute différence, un léger changement de vocalisation. S'il est d'origine accadienne c'est, suivant les vraisemblances, un composé qui devra être analysé en GI-χAN. S'il est, au contraire, de provenance assyrienne, il faudra le rattacher à une racine גחן, que l'araméen nous offre avec la signification de « se courber, être courbe » et qui fournit à l'hébreu גחון « ventre », spécialement celui des reptiles. De cette racine sémitique a pu très-naturellement dériver un nom désignant une entrave, un lien qui enserre. Comme un pareil sens s'accorderait assez bien avec l'ensemble de la phrase et le verbe שלט, c'est ainsi que nous traduisons provisoirement et conjecturalement, faute de mieux, mais en étant tout prêt à abandonner cette conjecture pour une meilleure et plus sûre interprétation, lorsque celle-ci aura été trouvée.

(3) *Šil* est une des valeurs phonétiques avec lesquelles le signe [cuneiform sign] passe dans l'usage des textes assyriens, et ici la

forme de prolongation du présent du verbe en LA impose d'adopter cette lecture. D'ailleurs nous trouvons encore ŠILA = *salaṭu sa* . . . « l'action de dominer. . . », dans W. A. I. II, 39, l. 14, g-h.

Ce dernier passage, avec la glose indicative de prononciation qui l'accompagne, soulève une fort importante question de grammaire accadienne et fournit, je crois, un élément décisif pour la résoudre, au moins en partie. On y lit en effet ( ) , ce qui indique qu'il faut lire et transcrire ŠILA, tandis que l'on serait tenté, d'après les valeurs phonétiques des deux caractères, de transcrire ŠIL-LA. De même, dans W. A. I. II, 56, l. 36, c, nous avons ( ) , indiquant qu'il faut transcrire BARA et non BAR-RA. Et il serait facile de relever encore dans les tablettes lexicographiques un certain nombre d'exemples analogues.

Or, on sait qu'il existe deux manières de former ou de représenter graphiquement l'état de prolongation vocalique, qui se produit pour les substantifs et pour les verbes et qui, dans ces derniers, caractérise le temps présent. Ou bien à la suite de l'idéogramme exprimant le radical on ajoute simplement une voyelle, qui est le plus souvent E, ou bien on fait suivre cet idéogramme d'un phonétique indifférent représentant une syllabe simple à voyelle finale, commençant par la consonne qui termine le radical. Par exemple, dans le premier cas, les verbes LAL, ÂK, KÛ, font au présent LALE, ÂKE, KÛE (sans tenir compte de la modification que les voyelles subissaient réciproquement par suite de leur rapprochement, pour s'harmoniser, et que nous essayerons de déterminer un peu plus loin); dans le second cas, les verbes GAR, QUR, GUR, font idéogr. RI, idéogr. RI, idéogr. RU (EA, I, 1, p. 68 et 100-103; LPC, p. 141 et 189). Faut-il, dans ces derniers exemples, transcrire GARRI, QURRI et GURRU, ou bien GARI, QURI et GURU?

Faut-il, comme je l'ai fait d'abord, voir ici deux modes de formation différents constituant pour les verbes deux

conjugaisons distinctes, l'une prolongeant le radical par l'addition d'une simple voyelle, l'autre doublant la dernière consonne avant cette voyelle? Ou bien vaut-il mieux admettre qu'il n'y a là qu'un même procédé de prolongation, par la seule addition d'une voyelle, et deux manières de l'exprimer graphiquement? que dans le second cas on n'a pas représenté un doublement formel et grammatical de la consonne finale, mais joint à l'idéogramme un complément phonétique précisant, par l'expression de la dernière consonne du radical, la lecture qui doit être choisie entre celles dont le caractère est susceptible, en même temps qu'il indique la voyelle qui s'y ajoute pour la prolongation? Je n'hésite plus aujourd'hui à adopter cette dernière manière de voir, qui me paraît imposée par les gloses de la nature de celles dont j'ai cité deux spécimens. Elle s'accorde, d'ailleurs, avec les faits positivement constatés, qui montrent la tendance phonétique de l'accadien à n'admettre que des articulations adoucies, de telle façon que, dans les composés, deux consonnes semblables qui se rencontrent ne sonnent pas double, mais se confondent en une seule, PAK-KAK devenant PAKAK, PIL-LAL PILAL, etc. (LPC, p. 50; ESC, p. 36), et que même le plus souvent, à la rencontre de deux articulations différentes, la première, s'assimilant à la seconde, finit par disparaître entièrement et par ne laisser aucune trace dans la prononciation (ESC, p. 33-39).

Quelques preuves d'un caractère très-positif s'ajoutent encore à celles que je viens d'indiquer pour montrer que, dans les formes de prolongation orthographiées, en ajoutant à l'idéogramme un signe syllabique de consonne + voyelle, on ne doit pas considérer l'articulation finale du radical comme doublée, mais comme simple :

1° Dans W. A. I. II, 39, l. 14, e-f, le mot pour dire « le lever du soleil », exprimé par l'idéogramme [cuneiform sign], est transcrit dans une glose BA-AB-BAR; un peu plus loin, l. 17, e-f, nous en avons l'état de prolongation, qui s'orthographie [cuneiform sign] [cuneiform sign], mais que la glose transcrit BÁ-AB-BA-RA, et non BABBARRA;

2° Pour l'état de prolongation de certains mots nous voyons les deux formes orthographiques s'échanger indifféremment. Ainsi j'ai relevé la 3ᵉ pers. plur. du prétérit du 1ᵉʳ indicatif du verbe QUR écrite tantôt IN-QUR-RI-ES et tantôt , ce qui paraît prouver qu'il faut lire INQURES, et non INQURRES. De même, pour la prolongation de GAL « grand », nous avons , idéogr. + E, GALE (prononcé sûrement GĀLE, de même que le composé A-NIGIN est indiqué dans une glose comme se prononçant ĀNIGIN : W. A. I. II, 29, l. 20, a), et , idéogr. + LA, que je lis simplement GALA, et ce qui est plus significatif encore, c'est l'emploi pour l'adverbe GALES (prononcé GĀLES) « grandement, majestueusement », des deux orthographes GAL-ES et GAL-LI-ES.

Le procédé d'orthographe du complément phonétique est, du reste, très-fréquemment employé dans les textes accadiens comme moyen de faciliter la lecture en déterminant le choix à faire entre les valeurs prononcées fort différentes qui correspondaient dans la langue parlée aux significations variées d'un même idéogramme. Ainsi j'ai démontré ailleurs que dans les deux expressions graphiques de la notion de « dieu », et , les signes phonétiques NA et RA qui s'ajoutent à l'idéogramme ne sont autres que des compléments phonétiques prévenant le lecteur s'il doit lire ANA ou DINGIRA, les deux mots synonymes de la langue voulant dire également « dieu » et s'appliquant l'un et l'autre comme lectures au signe idéographique . Syllab. A, 247, enregistre parmi les lectures de KALAMA = *mâtu;* mais avec ce sens de « pays » le caractère, dans les habitudes orthographiques des textes, est toujours suivi du phonétique simple MA, ; nous avons là encore, à n'en pas pouvoir douter, un complément phonétique destiné à avertir que le caractère est à lire KALAMA et à entendre dans la signification de « pays », au lieu d'être lu UNU ou UKU « homme ».

Cependant, il existe quelques exemples contradictoires à ceux sur lesquels nous venons de raisonner, c'est-à-dire quel-

ques exemples où, après le radical écrit exceptionnellement d'une manière purement phonétique au lieu d'être représenté par son idéogramme habituel, la consonne finale est doublée pour former l'état de prolongation. W. A. I. IV, 9, nous en offre à lui seul deux. A la l. 19 du recto, le gérondif du verbe MAL « en complétant, en remplissant », au lieu d'être écrit comme à l'ordinaire par l'idéogramme [cuneiform] suivi des deux phonétiques LA-TA, est orthographié [cuneiform] MA-AL-LA-TA, et, à la l. 30, l'état de prolongation du mot DAMAL « large, vaste », au lieu d'être, comme dans tous les autres exemples connus, représenté par [cuneiform], idéogr. + LA, est écrit phonétiquement [cuneiform] DA-MA-AL-LA. Il y a probablement là une conséquence et comme une indication du caractère particulièrement pesant et fort de la voyelle qui précède la consonne finale du radical, ou plutôt encore de la présence de l'accent tonique sur cette voyelle. En effet, dans les textes assyriens, qui en cela, comme en tant d'autres choses, ont conservé les habitudes orthographiques accadiennes, on constate beaucoup de faits de gémination de consonnes qui n'ont sûrement aucun caractère de formation grammaticale et sont seulement une manière d'indiquer par l'orthographe que l'accent tonique pèse sur la voyelle précédente (voy. Sayce, *Assyr. gramm.* 2ᵉ édit. p. 108 et suiv.).

Il faut enfin remarquer qu'à de bien rares exceptions près, dans les cas où la prolongation se marque par la simple addition d'un signe de voyelle à l'idéogramme du radical, cette voyelle est toujours un E fort, quelle que soit la voyelle interne du radical, lors même que la succession de cette voyelle du radical et du E de prolongation donne une combinaison anti-harmonique. Au contraire, quand la prolongation se marque au moyen d'un signe syllabique de consonne + voyelle, répétant la consonne du radical, la voyelle de prolongation, lorsqu'elle n'est pas la même que celle du radical, lui est du moins toujours harmonique.

Du groupement de tous ces faits, rapprochés entre eux,

me paraissent découler assez nettement des lois grammaticales que l'on peut formuler de la manière suivante :

1° L'état de prolongation des substantifs et des verbes, en accadien, se forme exclusivement par l'addition d'une voyelle à la suite du radical, quand il se termine par une consonne, très-rarement quand il se termine par une voyelle, comme KÛ ;

2° Dans cette donnée, elle peut s'opérer de deux façons : ou bien la voyelle de prolongation est très-forte et pesante, et dans ce cas c'est presque toujours un E ; alors c'est sur elle que porte l'accent, et par suite c'est cette voyelle de prolongation qui, amenant une harmonisation régressive, entraîne la modification et la polarisation de la voyelle du radical, que celle-ci soit longue ou brève ; ainsi, pour reprendre les exemples cités plus haut, LAL, ÂK et KÛ font leur prolongation en LALÉ, AKÉ et KUÉ, dont la prononciation réelle était sûrement LĂLÉ, ĂKÉ et KÜÉ. Ou bien la voyelle de prolongation est de nature légère et faible ; alors l'accent reste sur la voyelle du radical, qui, par suite, détermine celle de la prolongation d'après les lois de l'harmonie ; GAR, QUR et GUR font GÁRI, QÚRI et GÚRI, que l'on écrit GARRI, QURRI et GURRI, employant pour indiquer la syllabe accentuée une gémination de la consonne suivante, qui est purement orthographique et non grammaticale, et qui n'avait pas pour résultat de faire sonner double dans la prononciation l'articulation ainsi doublée dans l'écriture. Les mots du lexique accadien se divisent en deux classes, suivant qu'ils font leur prolongation de l'une ou de l'autre manière ; ceux qui sont susceptibles de l'une et de l'autre, comme GAL, donnant indifféremment GALLA (GÁLA) et GALÉ (GĂLÉ), constituent des exceptions fort rares ;

3° L'emploi, à la suite d'un idéogramme, d'un phonétique de syllabe composée de consonne + voyelle, dont la consonne est la même que la dernière du mot représenté par l'idéogramme, n'implique pas de toute nécessité une forme de prolongation du second des types que nous venons d'in-

diquer. Le caractère syllabique ainsi placé après l'idéogramme peut être également un complément phonétique précisant la lecture d'un mot à terminaison vocalique constante, mot pour lequel il n'y a pas, si c'est un substantif, d'état de prolongation distinct de l'état simple, puisque la voyelle finale du radical y sert à tous les offices qui nécessitent l'addition d'une voyelle de prolongation aux radicaux terminés par une consonne, par exemple suffit à fournir le support des suffixes casuels ou pronominaux, et si ce mot est un verbe, la prolongation, qui en forme grammaticalement le présent, a lieu par un simple renforcement de la voyelle finale, que l'écriture néglige souvent d'exprimer. Le LA de ŠILA, le NA de ANA, le MA de KALAMA, sont des compléments phonétiques de ce genre et non des indices d'un état grammatical de prolongation, et il serait facile d'en citer un bon nombre d'autres exemples aussi certains.

Mais on peut mieux déterminer ces règles que discerner dès à présent le caractère réel de toutes leurs applications. Nous venons de voir que l'addition, à l'idéogramme d'un mot, d'un phonétique simple de consonne + voyelle, dont la consonne initiale est la même que la dernière du mot, peut avoir deux significations fort différentes. Ce n'est que par une étude patiente et minutieuse des gloses indicatives de prononciation dans les tablettes lexicographiques, ainsi que des variantes d'orthographe d'un même mot, que l'on pourra graduellement parvenir à déterminer les cas dans lesquels l'un ou l'autre procédé graphique devra être reconnu. Actuellement, dans nos transcriptions, qui ne peuvent être jusqu'ici qu'approximatives et très-imparfaites, la prudence impose de se borner à calquer encore l'orthographe des scribes chaldéens et babyloniens, sous la réserve des observations qui viennent d'être faites, à moins que nous ne soyons déjà en possession, comme pour ŠILA, ANA, KALAMA, d'une preuve formelle établissant que nous sommes en présence d'un simple fait de complément phonétique et non de prolongation grammaticale. Nous marquons donc, en transcrivant, la

gémination de la consonne finale toutes les fois qu'à la suite de l'idéogramme d'un mot l'écriture place un signe syllabique simple qui en répète la dernière consonne, bien que ce signe puisse n'être qu'un complément phonétique et bien que nous sachions désormais que, s'il y a dans ce cas représentation d'un véritable état prolongé ayant une existence distincte, on n'y doit pas chercher un doublement grammatical réel de la consonne, mais seulement une indication orthographique de la place de l'accent tonique.

ANŠILŠILA est une 3ᵉ pers. sing. du présent (avec le renforcement de la voyelle finale non exprimé) de la 1ʳᵉ voix d'un verbe ŠILŠILA, dérivé duplicatif du simple ŠILA, que traduit également le sémitique שלט. Dans ce cas, entre le radical simple et son dérivé duplicatif il n'y a de différence de signification qu'un peu plus d'intensité pour le second. *Yusalliṭ*, dans la version assyrienne, est un aoriste du paël; dans la phrase presque pareille citée à la note précédente, *isallaṭ* doit être considéré comme un présent du kal, où le doublement de la seconde radicale ne tient pas à une formation de grammaire et indique seulement la présence de l'accent sur la voyelle pénultième, la forme régulière étant *isalaṭ*, prononcé *isálaṭ*. La 3ᵉ pers. sing. prés. du paël serait *yusallaṭ*.

Dans Syllab. A, 304, le signe ⊢⊢ est interprété ŠILA = *śûqu* (cf. W. A. I. II, 33, l. 11, c-d). C'est à tort que j'ai rapporté ce mot *śûqu* à la racine פקק, en le traduisant « part, portion » et par suite « propriété privée » (ESC, p. 79); M. Oppert (*Documents juridiques*, p. 55) l'a beaucoup mieux expliqué par « rue, place », aram. שוק, arabe سوق. La traduction de M. Oppert est complétement justifiée par l'emploi du mot *śûqu* dans Assourn. col. 2, l. 55. W. A. I. IV, 2, col. 5, l. 15-16 et 55-56 : ŠILA GUBBA MES = *ina śuqi ittanamzazu* (pour *ittanazzazu*, var. *ittanazazu*) *sunu* « ils s'établissent sur les chemins, eux ». Dans W. A. I. IV, 16, 2, l. 52-54, l'accadien ŠILA DAMALLA « voie large » (*śûqu rapsu* : W. A. I. II, 33, l. 12, c-d) est traduit en assyrien *ribitu*, c'est-à-dire par le mot

même qui entre dans le nom donné par la Bible (Genès. x, 11) comme celui d'une ville d'Assyrie רחבות עיר.

Accadien.

ŚILA	DAMALLAKU	UAMUNDIχ
Le chemin	large + vers	et + tu + verseras

Assyrien.

ana	*ribiti*	*tabuq*	*va*
Du côté du	grand chemin	verse	et

Accadien.

GARGIGGA	ID	BABAGE	ŚILA	DAMALLA
la douleur	force	réduire à néant + pour,	le chemin	large

χABA[NIB]TUM
qu'+ il + lui + emporte !

Assyrien.

marustav	*sa*	*emuqi*	*inassaru*	*ribitu*	*litbal.*
la douleur	qui	la force	détruit,	le grand chemin	qu'il (l')enlève !

Les décisions légales de W. A. I. II, 10, l. 7-12, c-d, que j'avais inexactement interprétées dans ESC, p. 79, doivent être en réalité traduites de la manière suivante, qui est beaucoup plus conforme au sens habituel, et l'on peut même dire constant, des principaux mots qui y figurent. La traduction que M. Oppert en a donnée dans ses *Documents juridiques* est bien supérieure à ma première; mais elle contient, elle aussi, des choses qui me semblent inadmissibles.

Accadien.

	EGIRBITA	NUGIG	AAN
I.	Suite + (de) ceci + à	la prostituée	aussi

ŚILATA	BANDAGALLA
la rue + dans	on + la + fera + prendre.

Assyrien.

arkanu	*qadistuv*	
Après cela	la prostituée	
ina	*śuqiv*	*ittasi*
dans	la rue	sera prise.

Accadien.

	SÂ	KÍAKÂNITA	NAMNUGIGANI
2.	Intérieur	sanctuaire + son + dans	métier de prostituée + son
	INENTUKTUK		
	elle + le + possédera.		

Assyrien.

ina	*ramesu*	*qadisdusśu*
Dans	son lieu-haut	sa prostitution
iḫuzzu		
elle possédera.		

Accadien.

	NUGIGGABI	DÛ	ŚILA	AAN
3.	Prostituée + la	le fils	de la rue	aussi
	MININRI			
	il + la + choisira.			

La version assyrienne manque.

(*Qadisdusśu* est une forme corrompue pour *qadisutśu*, *qadisusśu*. — A l'emploi du verbe *nasû* dans la première sentence, on doit comparer celui de נשא en hébreu, mis en œuvre absolument et isolément dans le sens de « prendre une femme, s'unir à elle ».)

« Après cela, on pourra prendre la prostituée dans la rue (il s'agit de la femme répudiée par son mari, à qui celui-ci ne peut plus toucher sans impiété, et qui passe à la prostitution sacrée).

« Elle exercera son métier de prostitution dans le sanctuaire

duquel elle est attachée (on pourrait aussi traduire « dans le lieu de son choix »).

« Le vagabond de la rue, lui aussi, pourra emmener pour lui la prostituée. »

Le mot ŚILA « chemin, rue », est le dérivé d'un radical verbal, homophone de celui que nous venons d'étudier, mais différent, ŚIL « être étendu, long ». Je trouve ce radical écrit 𒋛𒅋 ŚI-IL dans un titre du dieu Fleuve (W. A. I. II, 56, l. 28, c), ÎD ŚILI MADI « le Fleuve qui s'allonge dans le pays » (sur la lecture ÎD, voy. Friedr. Delitzsch, *Literarisches Centralblatt*, 10 mars 1877, p. 346). Le dérivé duplicatif de ce radical, ŚILŚIL, qui s'écrit de même ŚI-IL-ŚI-IL, a une signification causative, c'est « étendre, allonger, développer », puis « soulever »; sa tradition assyrienne normale est par le verbe מחה, arabe مقى. W. A. I. IV, 26, 3, l. 39-40 :

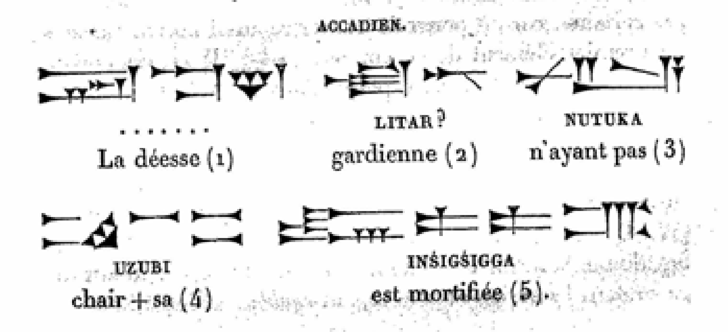
Accadien.

AN.MU.BAR.RA	ŚURRA	KURKURRA	GALGALLA	MUNŚILŚIL.
Le dieu Feu	fort,	les montagnes	très-grandes	soulève.

Assyrien.

(D. P.) *isuv*	*izzu*	*mumatti*	*sadi*	*zakrûti*
Le dieu Feu,	fort,	soulevant	les montagnes	escarpées.

5.

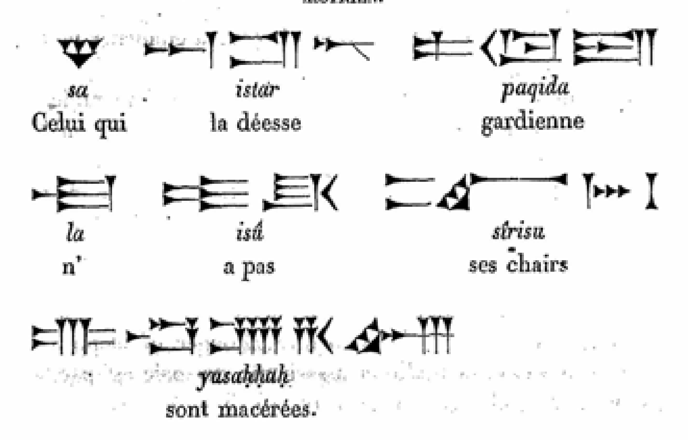


ACCADIEN.

....	LITAR ?	NUTUKA
La déesse (1)	gardienne (2)	n'ayant pas (3)

UZUBI	INŚIGŚIGGA
chair + sa (4)	est mortifiée (5).

ASSYRIEN.



(1) L'expression idéographique complexe que nous avons ici est très-fréquente dans les textes magiques et liturgiques, où on la traduit toujours par l'assyrien *istar*, au sens générique de « déesse » (voy. aussi W. A. I. II, 39, l. 4, g-h); nous en ignorons la lecture accadienne. Malgré la version assyrienne par le simple *istar*, il faudrait peut-être traduire plutôt « mère déesse », car la notion de « mère » s'attache au premier signe du complexe, 𒀀.

(2) La lecture LITAR a quelque vraisemblance, mais n'est pas certaine, car on pourrait transcrire aussi LIKUD. Le sens du premier élément de ce composé, 𒀀 LI, est encore inconnu. Ce caractère est expliqué dans W. A. I. II, 24, l. 46, a-b, par *ellu* « brillant », mais une glose nous apprend qu'avec cette signification il se lisait GUB. Et cette valeur est confirmée par le mot (composé ou bien dérivé par le moyen d'une voyelle prosthétique) 𒀀 AGUB = *ruqqû* « firmament » (W. A. I. II, 48, l. 41, a b), dont W. A. I. IV, 28, 3, l. 58-59, donne la forme de prolongation AGUBBA, en le montrant passé dans l'assyrien et y devenant *egabbu*.

Le second élément, représenté par , peut être TAR ou KUD. Le sens de TAR est « placer, établir, fixer », assyr. *sâmu* : W. A. I. II, 7, l. 1, a-b; et sa lecture est positivement établie par le composé NAMTAR = *simtuv sâmu* « fixer la destinée », W. A. I. II, 7, l. 5, a-b, et comme substantif concret « celui qui fixe la destinée », lequel passe en assyrien sous la forme *namtaru* et s'y orthographie *nam-ta-ru*. KUD, dont la lecture est assurée par la forme de prolongation KUDDA, , signifie d'abord, comme radical verbal, « couper » et « trancher », au moral comme au physique (*makaśu* : W. A. I. II, 38, l. 9, e-f; *paraśu* : W. A. I. II, 28, l. 66, d-e, et IV, 28, 4, l. 32-33), puis, par une application de l'idée de décision, « juger » (*dânu* : W. A. I. II, 7, l. 23, e-f) et même « conjurer » (*tamû* : W. A. I. II, 7, l. 24, c-d; MULU NAM EKIRRU KUDDA « celui qui conjure le sort hostile » = *tammânu* « conjurateur » : W. A. I. II, 7, l. 26, c-d). En se combinant avec DI = *dinu* « jugement » (Syllab. A, 185; Lt 15, A, l. 26) il donne le composé, connu par tant d'exemples, DIKUD = *dayanu*, *dainu* « juge, arbitre ».

Mais si la transcription en reste douteuse, le sens de LITAR ou LIKUD est déterminé ici de la manière la plus positive par sa traduction assyrienne *paqidu*.

W. A. I. II, 33, l. 28, e-f, enregistre, parmi les synonymes accadiens de l'idée de « roi », un composé LI-KÛ, dont le premier élément est le même, et le second, KÛ, a le plus habituellement le sens intransitif de *asabu* « être assis, résider », mais revêt aussi quelquefois le sens transitif de *nadû* « poser, placer », qui en fait un synonyme presque exact de TAR.

On s'étonnera peut-être que *paqidu* ne soit pas ici au féminin; c'est une irrégularité grammaticale, mais qui se justifie par d'autres exemples. Fréquemment, même dans les textes purement assyriens, en parlant des déesses on emploie les formes masculines au lieu des formes féminines, surtout dans les verbes. De plus, comme l'accadien n'avait pas la distinction des genres, il est arrivé plus d'une fois que, dans les traductions assyriennes calquées de près sur l'accadien,

on n'a pas employé la forme féminine là où le génie propre des langues sémitiques l'eût réclamée; l'exemple le plus frappant en est dans W. A. I. II, 10, l. 2-7, a-b.

(3) Sur le verbe TUK = *isû* «avoir», dont NUTUKA est le participe négatif à la première voix, voy. Syllab. A, 270. Il serait facile d'en relever dans les textes les exemples par centaines.

(4) Pour UZU = *sîru* (hébr. שאר), voy. Syllab. A, 356. La signification s'en justifie aussi par de nombreux exemples, et la valeur idéographique du caractère qui exprime ce mot a été depuis longtemps reconnue.

Dans UZUBI, le substantif est suivi d'un des deux types de suffixes pronominaux possessifs de la 3[e] pers. de celui qui s'emploie indifféremment pour le singulier et le pluriel — BI.

(5) J'ai d'abord pensé à transcrire dans l'accadien INLULUGA au lieu de INŚIGŚIGGA. En effet, la lecture ordinaire de est LUGA (Sayce, *Assyr. gramm.* p. 19, n° 226 a), comme le prouve la glose de W. A. I. II, 36, l. 4, g, où la prononciation de est représentée par LU-GA. LUGA est traduit *surup* «brûlure» (voy. G. Smith, *Phon. val.* n° 159 b), ou bien *mihis* «blessure, plaie» et *mahisu* «blessé» (W. A. I. II, 17, l. 38 et 39, a-b[1]). Dans un

[1] C'est à tort que, dans ces deux passages, j'ai cru (ESC, p. 38; *Journal asiatique*, août-septembre 1877, p. 132) trouver un composé GALUGA. GA dans la formule magique relative à la nourrice et à la femme enceinte (W. A. I. II, 17, l. 35-44, a-b) est sûrement la désignation accadienne de la «mamelle», assyrien *tulû;* et la traduction de cette formule ainsi que son analyse doivent être rectifiées de la manière suivante :

Accadien.

UMMEGALAL.
La nourrice.

document encore inédit, je rencontre le premier précatif objectif GANENLUGA expliqué *limhaṣ* « qu'il brise ». Il est donc

Assyrien.

munesiqtav
La nourrice.

Accadien.

UNMEGALAL	GA	LALE
La nourrice	(à) la mamelle	douce,

Assyrien.

munesiqtav	*sa*	*tulusa*	*ṭâbu*
La nourrice	qui	sa mamelle	(est) douce,

Accadien.

UMMEGALAL	SISA
la nourrice	étant amère,

Assyrien.

museniqtav	*sa*	*tulusa*	*marru*
la nourrice	qui	la mamelle	(est) amère,

Accadien.

UMMEGALAL	GA	LUGA
la nourrice	(à) la mamelle	blessée,

Assyrien.

museniqtav	*sa*	*tulasa*	*mahṣu*
la nourrice	qui	sa mamelle	(est) blessée,

Accadien.

UMMEGALAL	GA	LUGA	BATGA
la nourrice	(de) mamelle	blessée	mourant,

Assyrien.

museniqtav	*sa*	*ina*	*mihiṣ*	*tule*	*imut*
la nourrice	qui	de	la blessure	de la mamelle	meurt,

clair que « briser, déchirer, blesser » est la signification propre de LUGA. C'est ce même verbe dont nous avons le dérivé du-

Accadien.

UMMEDA	LIRUM	BAB
la femme enceinte (dont)	le fruit	prospère,

Assyrien.

taritav	*sa*	*kirimmasa*	*ussuru*
la femme enceinte	qui	son fruit	prospère,

Accadien.

UMMEDA	LIRUM	GAB
la femme enceinte (dont)	le fruit	se fend,

Assyrien.

taritav	*sa*	*kirimmasa*	*paṭru*
la femme enceinte	qui	son fruit	se fend,

Accadien.

UMMEDA	LIRUM	TULU
la femme enceinte (dont)	le fruit	pourrit,

Assyrien.

taritav	*sa*	*kirimmasa*	*rumnû*
la femme enceinte	qui	son fruit	pourrit,

Accadien.

UMMEDA	LIRUM (glose IR)	ŠI NUDIA
la femme enceinte	le fruit	n'amenant pas à terme,

Assyrien.

taritav	*sa*	*kirimmasa*	*la*	*isaru*
la femme enceinte	qui	son fruit	n'	amène pas à terme,

plicatif (à la 1re pers. sing. du 1er indic. object. de la 1re voix), dans le passage cité plus haut, à la fin de la note 4 du ver-

Accadien.

ZI	ANA	GANPÂ	ZI	KÎA	GANPÂ
Esprit	du ciel,	que tu conjures!	Esprit	de la terre	que tu conjures!

Assyrien.

nis	*same*	*lá tamat*	*nis*	*irṣiti*	*lâ tamat*
Esprit	du ciel,	conjure!	Esprit	de la terre,	conjure!

(Le composé UMME-GA-LÁL «nourrice» signifie, mot à mot, «mère + à la mamelle + pleine». — La lecture accadienne LAL pour le signe [illegible] résulte d'une communication de G. Smith à M. Friedr. Delitzsch. — La lecture LIRUM pour le complexe [illegible] = *kurimmu* est donnée par la glose de W. A. I. II, 33, l. 1, a-b; cf. celle de W. A. I. II, 48, 13, e-f, où la traduction assyrienne de LIRUM est *sapaṣu* «croître, prendre force, se développer».

Comme désignation d'un liquide quelquefois offert aux dieux (Nabuchod. Bar. de Phillips, col. 1, l. 20, et 2, l. 33) GA = *sizbu* ou *sisbu*, quoique l'on ne puisse pas encore discerner d'analogies sémitiques pour le terme assyrien, est sûrement un des noms du «lait», désigné par le même idéogramme que la mamelle; c'est pour cela qu'il est toujours nommé avec la «crème», NINUNNA = *ḥimetu*. Je rectifie donc de la manière suivante la traduction de W. A. I. IV, 4, col. 3, l. 28-29, qui est fautive dans ESC, p. 121 :

Accadien.

NINUNNA	TUR	AZAGGATA	MUNTUMMA
(Dans) la crème	les demeures	brillantes + de	prise

Assyrien.

ana	*ḥimeta*	*sa*	*ista*	*tarbaṣi*	*ellu*	*yubluni*
A	la crème	que	de	la demeure	brillante	on a prise

Accadien.

GA	AMAS	AZAGGATA	MUNTUMMA
le lait	le sommet	brillant + de	prise,

set 3, où [cuneiform] doit se lire MUN-LULUGI.

Ici, au contraire, le verbe duplicatif représenté au présent

Accadien.

sizbu	*sa*	*istu*	*śuburi*	*ellu*	*yubluni*,
le lait	que	du	sommet	brillant	on a prise,

Accadien.

NINUNNA	AZAGGA	TUR	EL(LA)TA
(dans) la crème	étincelante	la demeure	sainte + de dedans

GÛGÛVA	UMENISÎ
l'enchantement	que tu donnes!

Assyrien.

ana	*ḫimeti*	*elluti*	*sa*	*tarbaṣi*	*ellu*
à	la crème	étincelante	de	la demeure	pure

sipta	*idi*	*va*
l'enchantement	communique	et

Accadien.

MULU	DÛ	DINGIRANA	MUNTAGTAG
l'homme	fils	de dieu + son	tu + tourneras.

Assyrien.

amelu	*mar*	*ilisu*	*lappit*	*va*
l'homme	fils	de son dieu	tourne (de ce côté)!	Et

Accadien.

MULU	BI	NINUNNA	DIM	GANENAZAGGA
Homme	cet	la crème	comme	qu' + il + soit brillant!

Assyrien.

amelu	*sû*	*kima*	*ḫimeti*	*lilil*
Homme	cet	comme	la crème	qu'il soit brillant!

par a une signification intransitive, qui est celle du sémitique שחח « être abattu, déprimé, mortifié », par lequel on le traduit (*yusahhah* en est le paël présent).

Accadien.

GA BI DIM GANENELLA
lait ce comme qu' + il + soit pur!

Assyrien.

kima sizbi suatav litabbib
comme lait ce qu'il soit pur!

Pour la signification de GA = *sizbu*, le texte le plus significatif est peut-être celui de W. A. I. II, 35, l. 74-75, où, dans une énumération des misères qui peuvent survenir à la femme esclave, nous lisons :

Accadien.

KIEL] AGANANI
L'esclave (dans) mamelle + sa

[GA NUGALLA]
lait n'existant pas.

Assyrien.

ardatuv sa ina sirtisa
L'esclave qui dans sa mamelle

sizbu la ibsû
lait n' existe pas.

(UBUR = *tulû* et AGAN = *sirtu*, arabe ضَرْعٌ, sont deux expressions pour «mamelle» que Syllab. A. 249 et 250, donne comme lecture de l'idéogramme ( ).

Voy. encore, dans W. A. I. IV, 28, 3, l. 48-51, GA UZ = *sizbi enzi* «le lait de la chèvre».

Dans Lt 82, C, l. 9, LUT GA = *karpat sizbi* est «une cruche de lait». Je lis LUT, = *karpatu* «cruche», au lieu de DUK, que je transcris dans ESC, p. 125, parce que W. A. I. IV, 13, 2, l. 58, en donne la forme de prolongation LUTTI.

Mais ma première transcription peut aussi se défendre, car DUQ

Ceci donné, je crois qu'il faut lire ce verbe ŠIGŠIG, cette valeur étant donnée à [cuneiform] par W. A. I. II, 39, l. 54, a, où la leçon véritable est [cuneiform] (ŠIG) [cuneiform], [cuneiform] constituant une glose indicative de la prononciation du second idéogramme. Le radical simple ŠIG est plus souvent représenté par le signe [cuneiform] et expliqué en assyrien *ensu* « faible » : W. A. I. II, 28, l. 67 et 68, b-c; 48, l. 19, g-h (avec élision de la gutturale finale ŠI = *enisu* : W. A. I. II, 48, l. 20, g-h). Nous avons aussi, comme forme verbale, MUNNABŠIGA (3ᵉ pers. sing. prés. indicat. de la 5ᵉ voix, avec notion de la 1ʳᵉ pers. object.) = *yunnisanni* « il m'a affaibli » (W. A. I. II, 48, l. 20, g-h). Ce dernier exemple prouve que la prolongation se faisait en ŠIGA et non en ŠIGGA, que, par conséquent, dans l'orthographe [cuneiform] [cuneiform] le G du second signe est un complément phonétique. ŠIGŠIG est le dérivé duplicatif de ce ŠIG et en renforce le sens intensitivement, ce qui le fait correspondre fort exactement à l'assyrien שחח.

On ignore si c'est LUGA ou ŠIGA que [cuneiform] [cuneiform] doit être lu dans W. A. I. II, 28, l. 60, d-e, où il est traduit par *zarabu* « contraction, spasme ». L'absence de toute glose à cet endroit est d'autant plus regrettable que dans Syllab. AA, 56, où M. Fr. Delitzsch (AL, 2ᵉ éd. p. 67) restitue très-ingénieusement [cuneiform] et où l'une des significations enregistrées est *zara[bu] sa libbi* « contraction du cœur », une fracture ne permet pas non plus de voir si la lecture accadienne indiquée était ŠIG ou LUGA. En tout cas, dans ce passage du grand Syllabaire à quatre colonnes, l'autre explication enregistrée pour la même lecture était *samurratu*, que nous trouvons aussi, en regard de [cuneiform], dans W. A. I. II, 38, l. 21-25, en même temps que *sâru*, *sibḫû*, *zaqiqu* et *saqummatuv*. Parmi

était, en accadien, un synonyme de LUT. Nous le voyons par DUQQABUR = *paḫaru* « un plein vase » (W. A. I. II, 26, l. 12, e-f), que W. A. I. (IV, 28, 1, l. 10 et 11) orthographie [cuneiform] [cuneiform], sans exprimer la syllabe de prolongation.

A côté de *sizbu* ou *sisbu*, l'assyrien employait aussi, comme nom du « lait », *alibu* (W. A. I. IV, 66, 1 verso, l. 4), hébr. חלב.

ces quatre explications de , auxquelles ni G. Smith, ni M. Sayce n'ont donné place dans leurs répertoires, il n'en est aucune pour qui nous connaissions le mot correspondant de la langue d'Accad. Une seule, la dernière, est justifiée, quant à présent, par un exemple des textes : ŚILA PAGAGE = *śuqi saqummi* « des chemins et des sommets », W. A. I. IV, 2, col. 5, l. 23-24. Cette signification de l'idéogramme expliqué par *saqummu* ou *saqummatuv* est à rapprocher de la valeur idéographique du « haut du ciel » que possède dans un bon nombre d'exemples le même caractère, soit seul, , soit accompagné du complément phonétique KU, , car la lecture accadienne en était alors NUZKU (Syllab. A, 212 ; W. A. I. IV, 28, 2, l. 23-26 ; voy. ESC, p. 325). Quand c'est   qui, comme dans la phrase que nous venons de citer, est traduit *saqummu*, il est évident que ce groupe de caractères ne doit plus être alors lu ŚIGGA ou LUGA. Mais on hésite encore à savoir si l'on doit transcrire NUZKUGA, où GA serait un suffixe, ou bien NUZGA ou NUZUGA, variante peu éloignée de NUZKU, dans laquelle jouerait le rôle d'un complément phonétique.

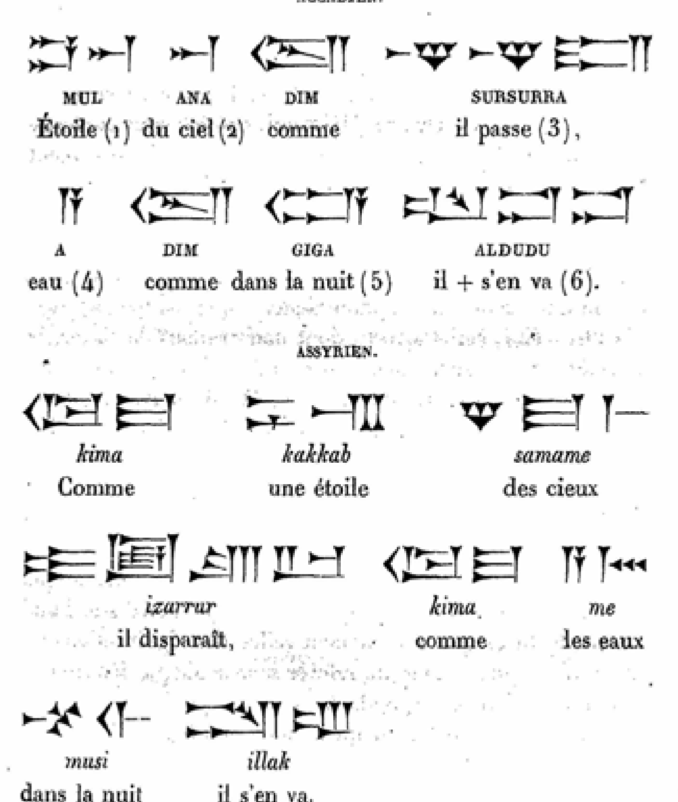
Outre LUGA, ŚIG et NUZKU, dont nous venons de parler, le caractère était encore susceptible des lectures accadiennes PÂ (= *aru*, Syllab. A, 211 ; W. A. I. IV, 7, col. 2, l. 20, paraît y donner positivement la valeur de « fibre, fil », qui serait ainsi à substituer à l'interprétation de M. Friedr. Delitzsch, voyant dans *aru* l'infinitif du verbe אור « être clair, briller »), d'où sa valeur de phonétique indifférent, puis χUD et KUN, expliquées *na'ru* « briller, être illuminé » (W. A. I. II, 8, l. 1-2, a-b), la première produisant la valeur phonétique *ḥat* ou *ḥad* dans les textes assyriens. C'est peut-être avec l'une de ces lectures que coïncidaient celles des significations de que nous venons de relever sans avoir pu déterminer le mot accadien correspondant.

Enfin, avec le déterminatif aphone de « bois »,   ou   est le « sceptre », *ḥaṭṭu*, en accadien GIS-TAR, d'où le nom conventionnel *gisdaru* du signe .

Pour en revenir maintenant à la phrase même du texte que nous commentons, le défaut d'accord exact, dans la version assyrienne, entre le substantif au pluriel, *síri*, et le verbe au singulier, *yusaḫḫaḫ*, est un fait qui n'est pas rare dans les inscriptions cunéiformes; voy. Schrader, ABK, p. 306.

6.

ACCADIEN.



(1) MUL = *kakkabu* « astre, étoile » (hébr. כוכב) est un des mots les mieux établis du vocabulaire accadien (voy. Schrader, KAT, p. 50; Friedr. Delitzsch, AS, p. 36); il se restitue avec certitude dans Syllab. A, 4. Cette acception, comme presque toutes les valeurs de substantifs, dérive d'un radical verbal. Ce radical MUL signifiait « briller, apparaître »; il est expliqué par le sémitique נבט dans W. A. I. II, 48, l. 35-37, c-d, où nous lisons :

MUL = *nabaṭu* « apparaître »;

GANGAN = *nabaṭu sa yume* « apparition du jour, point du jour »;

ALUDDU = *nabaṭu sa kakkabi* « apparition d'une étoile, son lever ».

Dans W. A. I. IV, 27, 2, l. 21-22, le verbe dérivé par doublement MULMUL est rendu au moyen de l'ittanaphal de נבט, avec le sens de « briller, étinceler » :

Accadien.

SI	SERZI	(glose SI, à côté du dernier caractère, indi-
La corne	un rayon	quant la possibilité de dire aussi SERSI.)
UTU	MULMULLA	DIM
du soleil	étincelant	comme.

Assyrien.

qarnasu	*kima*	*garrur*	*samsi*	*ittananbiṭu.*
Sa corne	comme	un rayon	du soleil	étincelle.

(2) Sur ANA = *samu* « ciel » et sur la forme dérivée *samamu* en assyrien, voy. ESC, p. 3 et suiv.

(3) En tant que radical verbal, SUR, exprimé par l'idéogramme ⊢Ψ et dont nous avons ici le dérivé fréquentatif et augmentatif formé par duplication, SURSUR (SURSURRA en est le sing. prés. indicat. impers. de la 1re voix), est traduit en assyrien, dans les Syllabaires et dans les tablettes lexicographiques (Syl-

lab. DD, 2; W. A. I. II, 20, l. 2 et 16, a-b), par *zamaru* « prononcer, proférer une parole, émettre un bruit », *zaraḫu* « s'élever, poindre, se lever » (en parlant d'un astre), *kapala* et *ḫabasu* signifiant l'un et l'autre « lier, attacher ». On a également relevé (G. Smith, *Phon. val.* 99) son interprétation par *naśaḫu* « éloigner, reculer », et j'ai trouvé une fois le participe SURRA rendu *ariku* « long, allongé ».

Ici SURSUR est rendu dans la version sémitique au moyen de זרר, correspondant à l'hébreu זור, dont le sens, propre à l'assyrien, est « se séparer, se retirer, s'éloigner ». C'est ainsi que dans les inscriptions historiques *zarartu* est « l'apostasie, la révolte ». Dans W. A. I. IV, 20, 3, l. 14-16, les deux verbes *zararu* et *nataku*, tous les deux au paël, sont présentés comme synonymes et équivalant tous deux à un verbe accadien BIZBIZ, à un endroit où l'on a hésité sur la version à adopter en assyrien :

Accadien.

GUḌU	NIRZU	USÛ-GAL	KÂBITA
L'arme	de puissance + ta (est)	un ogre	bouche + sa + de

[cuneiform sign]	NUBIZBIZENE
(ici le mot douteux)	non + se retire.

Assyrien.

kakkaka	*usû-gallu*	*sa*	*istu*	*pisu*	*imtav*
Ton arme (est)	un ogre	qui	de	sa bouche	le poison

la	*inattûku*	var. *damu*	*la*	*izarraru*
ne	se retire pas;	le sang	ne	se retire pas.

(Le mot représenté par l'idéogramme sur le sens duquel le traducteur assyrien a hésité est à lire UMUN s'il signifie « sang »; la lecture en est encore douteuse avec le sens de « poison, venin »; en tout cas, il se comporte dans la phrase accadienne comme un collectif, le verbe qui s'y rapporte étant au pluriel.)

Dans le passage que nous commentons, SURSURRA = *izarrur*,

s'appliquant à un astre, a trait à son coucher, à sa disparition, « il se retire », c'est-à-dire « il disparaît »; l'image est la même que dans Isaïe, XIV, 12-14, mais avec moins de développement.

Le sens de « se retirer, s'éloigner, disparaître », appartient également au simple SUR, et nous voyons différentes traductions assyriennes employées à le rendre dans cette acception : GAR NUSURRA = *la badâtav* « ce qui ne s'en va pas » (de בדא, arabe بدا) : W. A. I. II, 17, l. 18 a-b; GIGGA GAR GIGGA GAR NUSURRA « la douleur qui (est) douloureuse, qui (est) ne s'en allant pas » = *murustav la ullatav* « la douleur qui ne s'enlève pas » (de עלה) : W. A. I. II, 17, l. 27, a-b.

Nous retrouvons encore SURSUR traduit par le paël du verbe זרר (W. A. I. IV, 20, 1, l. 58-59), dans une phrase où son emploi semble impliquer très-clairement l'idée d'action hostile, qui découle avec une grande facilité de celle de s'éloigner, se séparer (cf. l'enchaînement des acceptions du verbe accadien QUR et de son correspondant sémitique *nakaru*). Le participe du simple SUR, traduit par celui de זרר dans W. A. I. IV, 20, 1, l. 23-24, paraît être pris au sens de « dispersé », c'est-à-dire « répandu par aspersion », en parlant de l'eau enchantée dont on se sert pour éloigner les démons, A SURRA MULKÎGE = *me zarruti sa Êa* « les eaux de Êa répandues par aspersion ».

Dans un passage fort curieux d'une incantation, relatif à l'emploi d'eaux de ce genre pour la guérison d'une maladie, nous trouvons à la fois SUR avec le dernier sens que nous venons d'indiquer et SURSUR avec celui de « se retirer, disparaître ». Je rapporterai ici ce passage dans tout son développement; la plupart des versets y sont sans traduction assyrienne, mais on parvient, malgré l'absence de ce secours, à les expliquer d'une manière complète (W. A. I. IV, 16, 2, l. 44-49) :

Accadien.

MULU	BI	MUχNA	A	UMENI.....
Homme	cet	sur + lui	l'eau	que + tu.....

Assyrien.

ana eli	*ameli*	*suatav*	*me*	*subĭ*	*va*
Sur	homme	cet	les eaux	enchante favorablement[1]	et

Accadien.

A	NAMSIBBA	UAMENISUSÂ
l'eau	d'enchantement[2] (enchantée)	et + que + tu + dotes en sa faveur d'une vertu favorable

Pas de version assyrienne.

Accadien.

GAR	NAGI	PILLAL	UMENIUDDU
ce qui	éloigne	la malédiction[3]	que + tu + manifestes !

Pas de traduction assyrienne.

Accadien.

A	ŚUNA	ANATA	SURRATA
L'eau	corps + son	dessus + au	répandant + en

Pas de traduction assyrienne.

Accadien.

NAMTAR	ŚUNITA	A	DIM	GANIMMANSURSURRA[4]
la peste	corps + son + de	l'eau	comme	que + grandement + elle + se retire.

Pas de traduction assyrienne.

[1] De שבח.

[2] Ce composé abstrait est formé du radical SIB, emprunté à l'assyrien, où nous l'avons dans *siptav* « enchantement, charme », de la rac. אשף.

[3] PILLAL (avec glose indiquant la prononciation PILAL) = *qalaluv* « maudire » : W. A. I. II, 48, l. 31, g-h.

[4] M. Fried. Delitzsch a proposé tout récemment (AL, 2e éd. p. 29,

« Enchante d'un enchantement favorable les eaux sur cet homme,

« Donne une vertu propice à l'eau enchantée,

« Manifeste ce qui éloigne la malédiction !

« En répandant l'eau par aspersion sur son corps,

« Que la Peste se retire de son corps comme l'eau (s'écoule) ! »

Le cercle des acceptions du radical verbal SUR et de son dérivé duplicatif SURSUR, telles que nous venons de les passer en revue, est fort étendu. Mais elles peuvent toutes se ramener à une notion commune, qui me paraît avoir constitué la signification primordiale de ce radical, celle de « pousser en avant », entendue également au sens transitif et au sens intransitif. L'acception de « lier », que traduisent *kapalu* et

note 99) de lire χI, au lieu de GAN, la préformante du 1[er] précatif du verbe accadien, représentée par le signe , ce qui la rapprocherait davantage de la forme χA ou χU de celle du 2[e] précatif. Mais, quelque ingénieuse que soit cette conjecture, il nous est impossible de l'admettre. Sans doute, , comme idéogramme, se lisait quelquefois en accadien χI ou χE, mais je doute très-fort qu'il ait pu avoir cette valeur comme phonétique simple, tandis que celle de GAN est attestée par des exemples certains. De plus, la lecture χI, pour la préformante du précatif, se trouve formellement démentie par les exemples où cette préformante est écrite, non plus par , mais par les deux signes GA-AN. Tel est le cas dans W. A. I. IV. 21, 2 : SÀ KÛBI GANKU = *libsu elluv lunih* « que son cœur pur s'apaise ! », et dans la seconde partie du même verset, qui n'a pas de version assyrienne, GANNABGÛ « qu'il le lui dise ». Ce qui est même le plus significatif est la comparaison des deux passages parallèles de W. A. I. IV, 10 verso, l. 49, et 17 verso, l. 5, où nous avons la première fois GA-AN-ŚI-IL (GANŚIL) « que + (tu) diriges », et la seconde fois « GAN-EN-ŚI-IL-E (GANENŚILE) « que + (tu) le + diriges ».

ḫabasu, reste cependant isolée, et doit probablement être considérée comme représentant un second radical SUR, distinct de celui auquel nous avons pu rapporter les autres.

𒋩 SUR est aussi traduit *zannu* « pluie » (Sayce, *Assyr. gramm.* p. 10, n° 99), et ce signe s'emploie à chaque instant dans les documents astrologiques, rédigés en langue assyrienne mais orthographiés presque exclusivement au moyen d'idéogrammes ou d'allophones, pour dire « pleuvoir »; un des pronostics qui s'y répètent le plus fréquemment est 𒀀 𒀭 𒋩, 𒋩 [signe cunéiforme] ou 𒋩 [signe cunéiforme] [signe cunéiforme] *zannu izzanun* « la pluie pleuvra » (voy. par exemple, W. A. I. III, 59, 2, l. 7; 64, verso, l. 5 et 15-17). L'astre appelé [signe cunéiforme] 𒀭 𒋩, en accadien MUL SUR, est « l'étoile de la pluie », assyrien *kakkab zunni*. Ce radical SUR « pleuvoir » comme verbe, et « pluie » comme substantif, paraît être celui par lequel on doit lire en accadien le complexe idéographique le plus souvent employé pour exprimer la notion de « pluie », 𒀀 𒀭. En effet, le groupe de ces deux signes ne représente pas, comme on pourrait être tenté de le croire tout d'abord, un composé substantif A-ANA « eau du ciel », mais un radical simple, qui s'emploie comme verbe et produit par duplication un dérivé verbal au sens factitif, ainsi que nous le voyons dans W. A. I. IV, 19, 1, l. 15-16 :

Accadien.

ANA-KÎBITA	IMI-DUGUD	DIM
Ciel + (et) terre + le + dans	orage	comme

A. AN. A. AN (SURSURRES)
ils ont fait pleuvoir.

Assyrien.

ina	*same*	*u*	*irsitiv*	*kîma*	*sâri bari*	*izannunu*
Dans	le ciel	et	la terre	comme	un orage	ils ont fait pleuvoir.

Quelle que soit la réserve que nous nous sommes imposée à l'égard des rapprochements philologiques extérieurs dans

ce travail, consacré à l'étude de l'accadien prise en elle-même, il est impossible de ne pas indiquer en passant que SUR «pleuvoir» et «pluie» offre une des analogies les plus frappantes entre le vocabulaire accadien et celui des idiomes ougro-finnois. Que l'on y compare, en effet :

Fin. *sor-o*, *sor-ko* «gouttes qui tombent»; *sor-o-tan* «tomber en gouttes». — Zyr. *zer* «pluie»; *zer-a* «pleuvoir». — Pern. *zer* «pluie». — Vot. *zor*. — Mag. *sor* «goutte». — Your. *sâr-u*, *sâr-o* «pluie». — Yen. *sar-e*. — Ost. Sam. *sor-o*, *sar-o*. — Kam. *sur-nu*.

Le rapprochement est d'autant plus remarquable et a, ce me semble, une valeur d'autant plus sérieuse, que les philologues altaïsants n'hésitent pas à rapporter, dans les langues ougro-finnoises, les mots que je viens de citer à une racine *sur, sor, sur*, dont le développement est des plus riches (voy. O. Donner, *Vergleichendes Wörterbuch der Finnisch-Ugrischen Sprachen*, n°s 635-664) et dont le sens primordial est «pousser en avant», puis «croître, grandir, s'étendre, s'allonger, être long». Notre accadien SUR «pousser en avant» offre matière à un parallèle bien séduisant avec cette racine altaïque, d'autant plus qu'à côté nous constatons l'existence d'un autre radical verbal, SAR «pousser en avant, repousser, s'accroître, s'étendre, croître», qu'il est difficile de ne pas regarder comme se rattachant à la même racine première et dont les acceptions, jointes à celles de SUR, complètent le cycle des idées qu'exprime la racine *sar, sor, sur* des idiomes ougro-finnois. Mais je m'arrête sans vouloir aller plus loin pour aujourd'hui dans cette voie, me contentant d'avoir indiqué un point de vue qui devra être repris et développé plus tard, lorsque les progrès de la connaissance intime de l'accadien permettront de revenir avec plus de maturité, et en marchant d'un pas plus sûr, à la question de sa place philologique et de sa parenté avec d'autres langues.

(4) La valeur du signe 𒀀 comme phonétique est *a*; sa signification idéographique d'«eau», en assyrien *mû* et plus

souvent au pluriel *me*, a été établie dès les débuts des déchiffrements (Norris, AD, p. 1; Schrader, ABK, p. 106). De ce double fait il résulte clairement que le mot accadien pour dire « eau » était A. Et une dernière preuve en est administrée par la glose de W. A. I. II, 29, l. 20, a, qui donne la prononciation ÄNIGIN pour le composé A-NIGIN « bassin d'eau, citerne », mot à mot « eau rassemblée » (voy. ESC, p. 215); la voyelle du mot A s'y polarise sans l'influence prédominante des deux I de NIGIN, et cette modification, subie par le premier élément du composé, en assure la lecture.

(5) Sur GIG = *musu* « nuit », qui revêt quelquefois la forme GIE par affaiblissement de la gutturale finale, voy. ESC, p. 67-71. GIGA est ici un adverbe, « de nuit, pendant la nuit »; pour dire « comme les eaux de la nuit » il devrait y avoir grammaticalement A GIGA DIM.

(6) La valeur phonétique normale du signe est DU; sa signification idéographique la plus habituelle, dans les textes tant assyriens qu'accadiens, est « aller, marcher », toujours correspondant à l'assyrien *alaka* (הלך), ainsi qu'on l'a reconnu dès les premiers pas dans la voie des études cunéiformes (voy. Norris, AD, p. 207; Schrader, ABK, p. 106). On en a conclu que le radical verbal accadien équivalent au sémitique הלך était DU, par suite que son dérivé duplicatif, que nous avons ici (à la 3e pers. sing. prés. apocopé du 1er indicat. de la 1re voix, ALDUDU', avec le pronom préfixe revêtant la forme AL au lieu de AN) et dont la signification fréquentative et intensitive est établie par les textes assyriens eux-mêmes, où il passe comme allophone (voy. Norris, AD, p. 208; Schrader, ABK, p. 88), devait se lire DUDU. Cette lecture est définitivement confirmée par la modification que la voyelle de la première syllabe du dérivé duplicatif DUDU subit au participe, sous l'influence de la voyelle forte dont la suffixation sert à former ce mode, devenant DADUA au lieu de DUDUA (W. A. I. II, 16, l. 28, b; cf. E. A., I, 1, p. 35; LPC, p. 59).

La conjugaison du verbe DU, dans les modes qui ajoutent un suffixe au radical, présente encore quelques obscurités. Son impératif et son participe, deux modes qui, comme on le sait, se forment par l'addition d'un A léger pour le premier et d'un A pesant pour le second, se présentent dans les textes avec les deux formes orthographiques et . La première ajoute seulement le signe phonétique du suffixe à l'idéogramme, sans s'inquiéter de peindre d'une manière plus précise la modification phonique qui pouvait se produire dans l'accolement du suffixe au radical. Dans la seconde on s'attache à représenter exactement la prononciation, et nous y voyons que l'on insérait un M = V entre le radical et le suffixe. Ce fait se produit, du reste, à plusieurs reprises pour les verbes composés d'une seule syllabe ouverte dont la voyelle est un U fort. Ainsi GÛ () « parler, dire » et son dérivé duplicatif GÛGÛ () « parler avec instance, autorité, confirmer », font au participe GÛVA et GÛGÛVA (il faut lire ainsi, au lieu de KAMA et KAKAMA, transcriptions données dans mes premiers travaux); de même, nous avons vu plus haut (note 3 du verset 1) DÛ () « compléter, achever », avoir pour impératif de la première voix DÛMA ou DÛVA. Le fait n'aurait donc rien qui pût nous surprendre, si une glose de W. A. I. II, 29, l. 28, a, ne nous donnait pas TUMMA pour la prononciation du participe , employé substantivement dans le sens de « projectile ». Outre l'endurcissement de la dentale initiale, dont M. Sayce a traité (*Accadian phonology*, p. 10), cette transcription donne un double M, qui semble impliquer pour le radical une consonne finale, laquelle se serait assimilée au M inséré à sa suite pour servir de support au suffixe du mode. Or, cette formation du participe par l'insertion d'un M entre la consonne finale du radical et le A caractéristique du mode ne se produit que pour les verbes terminés en N (E. A. I, 1, p. 121); ainsi nous avons GAN-M-Â, prononcé GAMMA avec assimilation du N au M, pour le participe GAN « exister ». J'ai donc été amené à poser la question de savoir s'il n'existait pas en accadien deux radi-

eaux étroitement apparentés et synonymes, DU et DUN, tous les deux exprimés par l'idéogramme , ou bien si DU n'avait pas pour racine DUN et ne devait pas être rattaché à la classe des verbes dont le radical perd à l'état absolu une consonne finale, qu'il retrouve pour servir de support à un suffixe (ESC, p. 307). Ce qui semble militer en faveur de cette dernière hypothèse, ou tout au moins de l'existence d'un verbe DUN « aller », parallèlement à DU, ce sont la 2e pers. sing. du présent du 1er indicatif = *tallik* « tu vas » (W. A. I. II, 16, l. 14, c-d), et l'impératif = *alik* « va » (W. A. I. IV, 7, col. 1, l. 32; 15, verso, l. 7; 22, 1, verso, l. 8). La transcription la plus probable en paraît être IZDUNE et DUNA, ce qui donnerait formellement DUN pour le radical. Il est vrai que Syllab. AA, 49, nous apprend qu'outre le verbe GIN = *kânu* (כון) « établir » et intransitivement « se tenir debout, exister » (GIN est aussi traduit *basû*), dont l'expression par le signe est depuis longtemps connue, le même caractère représentait un second radical homophone GIN, qui est expliqué par *alaku* « aller » et *saparu* « envoyer ». On pourrait donc lire à la rigueur, dans les deux formes que je viens de rappeler, IZGINE et GINA; par suite, elles n'auraient plus une autorité décisive pour établir l'existence d'un verbe DUN. Mais l'existence de ce radical n'est plus contestable dans l'adverbe ALDUNNAS (c'est-à-dire ALDUNAS) « en marchant, dans sa marche » que nous offre W. A. I. IV, 17, recto, l. 45-46, en l'écrivant phonétiquement, et d'une manière qui ne peut laisser aucun doute sur sa lecture, — AL-DU-UN-NA-AS.

La question de savoir si les formes qui paraissent se rapporter à DUN et à DU appartiennent à un même verbe ou à deux verbes parallèles; si, par conséquent, il faut définitivement reconnaître dans et deux orthographes différentes du même participe, ou bien DUA de DU et DUMMA de DUN, cette question me paraît devoir être encore laissée en suspens, faute d'éléments assez précis pour la résoudre, et je n'ose pas me prononcer à cet égard. Mais, lors même que

l'on admettrait l'existence simultanée des deux verbes distincts DUN et DU, il ne me semble pas contestable qu'ils appartiennent à la même racine, dont la forme pleine DUN a dû mieux conserver la forme, écourtée dans DU en perdant la consonne finale, par l'effet de l'action très-puissante d'altération phonétique qui travaillait le vocabulaire accadien.

La comparaison avec les eaux de la pluie ou de la rosée de la nuit, dont nous avons un exemple dans la phrase que nous venons d'analyser, revient à plusieurs reprises dans la poésie lyrique accadienne; voy. entre autres, W. A. I. IV, 22, 1, verso, l. 23-24.

(La suite à un prochain cahier.)

LA COUPE PHÉNICIENNE DE PALESTRINA

ET L'UNE DES SOURCES

DE L'ART ET DE LA MYTHOLOGIE HELLÉNIQUES.

NOTES D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE,

PAR

M. CH. CLERMONT-GANNEAU.

LE TRÉSOR DE PALESTRINA.

Tous ceux qui s'occupent d'archéologie orientale, et en particulier ceux qui s'intéressent aux antiquités sémitiques, sont d'accord pour reconnaître l'importance d'une trouvaille récemment faite en Italie. Je veux parler de la trouvaille de Palestrina.

A la suite de fouilles entreprises par MM. Bernardini aux environs de Palestrina, l'antique *Præneste*, l'on découvrit, en 1876, une fosse très-probablement funéraire, qui contenait un véritable trésor composé d'une quantité d'objets en or, en electrum, en argent, en argent doré (ou plaqué d'or?), en ivoire, en ambre, en verre, en bronze et en fer : coupes, cratères, trépied, bijoux, armes et ustensiles divers.

MM. Helbig[1] et Conestabile[2] furent les premiers, en Italie, à publier quelques renseignements sur cette découverte, avec une description sommaire des principaux objets. A la fin de 1876, M. Fr. Lenormant mit sous les yeux de l'Académie des inscriptions et belles-lettres une série de photographies reproduisant ces objets et accompagna cette présentation de judicieuses observations[3].

L'origine orientale de ces différentes pièces était clairement indiquée par leur aspect assyro-égyptien, par le style et le choix des sujets ou des motifs qui les décoraient et les ornaient; ajoutons, dès maintenant, qu'elle est précisée de la façon la plus nette par la présence, dans ce trésor, d'une coupe d'argent historiée rappelant de très-près l'art égyptien et portant, gravée au centre, une *inscription phénicienne*[4].

Il peut paraître, de prime abord, bien étrange de

[1] *Bulletino dell' Instituto di corrispondenza archeologica*, Roma, n° VI, juin 1876, p. 117-131; *Scavi di Palestrina.*

[2] *Notizie degli scavi di antichità communicate alla R. accademia dei Lincei*, août 1876, p. 113.

[3] *Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1er et 8 décembre 1876, p. 262 et suiv.

[4] Un nom propre d'homme suivi du patronymique : אשמניער (ר ?) בן עשתא. Pour le déchiffrement et l'explication de ces deux noms propres, voir la savante notice de M. E. Renan, dans la *Gazette archéologique*, IIIe année, 1re livr., 1877, p. 16 et suiv. (cf. reproduction, pl. V). M. Renan pense que le nom est celui du personnage défunt au souvenir hiératique duquel la patère est consacrée. Nous aurons plus bas à parler longuement des scènes gravées sur cette coupe, et en particulier de la scène centrale qui contient tout entière, selon moi, l'origine iconographique du *combat d'Hercule contre le triple Geryon.*

rencontrer au cœur même du Latium, à deux pas de Rome, un groupe aussi considérable d'objets d'une provenance manifestement phénicienne et d'une époque incontestablement reculée.

Cette surprise cessera si l'on veut bien se souvenir du traité conclu entre Rome et Carthage, en l'an 509 avant notre ère.

Plusieurs articles de ce traité, dont nous devons à Polybe une traduction littérale, règlent et restreignent l'accès des Carthaginois dans le Latium, dans la *Λατίνη*[1]; mais ces restrictions mêmes sont la meilleure des preuves pour établir qu'au VIe siècle au moins avant notre ère, les Carthaginois étaient en rapports suivis avec la partie de l'Italie où est située Préneste. Dans quelle vue ces courtiers de l'Orient pouvaient-ils venir sur les côtes du Latium, si ce n'est pour y trafiquer?

Voilà qui peut contribuer à nous expliquer, dans une certaine mesure, l'existence assez inopinée de ce trésor phénicien à Préneste, et la voie qu'ont suivie, pour y venir, les objets le composant.

Parmi ces objets, il en est trois qui attirent tout d'abord l'attention par leur beauté et par l'importance archéologique des sujets qui y sont figurés.

Ce sont :

1° La coupe en argent portant l'inscription phénicienne;

2° Un cratère en argent doré;

3° Une seconde coupe également en argent doré.

[1] Polybe, III, XXII, 13.

J'aurai, plus tard, quelques mots à dire sur les deux premiers de ces objets; mais je m'occuperai tout d'abord et tout particulièrement du troisième d'entre eux, de la coupe en argent doré, reproduite sur la planche ci-jointe.

CHAPITRE PREMIER.

EXPLICATION DE LA COUPE EN ARGENT DORÉ.

M. Helbig a donné de cette coupe une description détaillée et raisonnée dans son article déjà cité du *Bulletino dell' Institato*, etc.[1] . . . Il y a ajouté, dans un second article, publié par les *Annali*[2] du même Institut, quelques remarques (p. 54, 55) et une gravure représentant cet objet précieux de grandeur naturelle.

C'est d'après cette gravure qu'a été exécutée la lithophotographie que nous avons dû placer sous les yeux du lecteur; cette reproduction au second degré est assez médiocre et donne une pauvre idée de l'original; mais elle est suffisante pour permettre de suivre les explications que nous avons à proposer sur ce monument.

[1] *Bulletino dell' Instituto*, etc. n° VI, p. 126, 127, 128.

[2] *Annali dell' Instituto di corrispondenza archeologica*, 1876. Mes citations se rapportent au tirage à part de cet article dont M. E. Renan a bien voulu mettre un exemplaire à ma disposition. Cet article est intitulé *Cenni sopra l'arte fenicia, lettera al Sign. senatore G. Spano*, Roma, 1876. Le mémoire est accompagné de quatre planches représentant les principaux objets du trésor de Palestrina (pl. XXXI, XXXI², XXXII, XXXIII).

Ces explications ont d'autant plus d'importance qu'elles sont susceptibles d'être étendues et appliquées en partie à tout un groupe, déjà nombreux, de monuments similaires, et qu'elles intéressent, comme nous le verrons, les antiquités helléniques non moins que les antiquités proprement orientales.

La coupe en question consiste en une calotte d'argent mince dont le profil est indiqué au bas de la planche.

Elle mesure, à l'ouverture, 19 cent. de diamètre.

Cette dimension n'est pas indifférente, car elle se rapproche très-sensiblement d'un multiple exact d'une des subdivisions de la coudée orientale de $0^m,450$. En effet, cette coudée, d'origine égyptienne, était partagée en 6 palmes; la coudée royale, de $0^m,625$, ne différait de la précédente, dite coudée vulgaire, que parce qu'elle contenait *1 palme en plus*, soit 7 palmes. Dans ces deux systèmes, le palme valait uniformément $0^m,075$, et il se subdivisait lui-même en 4 doigts longs chacun de $0^m,01875$. Nous voyons immédiatement qu'à ce taux *10 doigts* = $0^m,1875$. Les deux dernières décimales, 75, étant supérieures à 50, ce chiffre de $0^m,1875$ peut être considéré comme l'équivalent de $0^m,1900$, c'est-à-dire du *diamètre de la coupe;* la différence est absolument négligeable : *deux millimètres et demi.* Par conséquent, ce diamètre de $0^m,19$ serait sensiblement égal à *10 doigts* et dériverait du système métrique égypto-sémitique [1].

[1] Il serait très-important de soumettre aux mêmes calculs les

L'extérieur de la coupe est dépourvu d'ornementation. L'intérieur, au contraire, est décoré de différents sujets burinés et ciselés en léger relief. Cette belle pièce d'orfévrerie est certainement l'un des produits les plus remarquables de la toreutique orientale.

Au fond même de la coupe, dans un cercle formé par une espèce de grènetis, d'environ 5 centimètres de diamètre, est inscrit un sujet dont je réserve, pour le moment, la description et l'interprétation.

Cette sorte de médaillon central est entouré d'une première zone, large d'un peu plus de 2 centimètres, et comprise entre deux cordons du même grènetis, concentriques. Cette zone est remplie par une file de huit chevaux, passant à droite, au trot, ou au pas relevé. Les formes et les mouvements sont indiqués avec beaucoup de sûreté et de justesse.

Les queues des chevaux sont traitées d'une façon toute conventionnelle, dont il faut prendre acte dès maintenant parce que ce détail caractéristique se reproduit sur une série de monuments congénères et établit entre eux un lien de plus : partout les queues de ces animaux sont *pennées* et dessinées dans le goût des feuilles de palmier qui apparaissent ici à côté d'eux (dans l'autre zone).

autres coupes appartenant à la même famille; mais, pour le faire utilement, il faudrait opérer sur des données numériques rigoureuses, en mesurant les originaux eux-mêmes et d'une façon identique. Le tracé des zones concentriques intérieures pourrait être aussi avantageusement étudié à ce point de vue métrologique.

Il semble qu'il y a quatre juments et quatre étalons ainsi distribués : une jument, deux étalons, une jument, deux étalons, deux juments. Mais on ne saurait se fier absolument au graveur moderne chargé de reproduire ce monument; c'est un point, comme plusieurs autres que nous allons rencontrer, à vérifier sur l'original[1].

Au-dessus de chaque bête sont deux oiseaux volant à tire-d'aile dans le même sens[2].

Les chevaux et les oiseaux sont inégalement espacés; il est difficile de dire si cette petite irrégularité, qui est plutôt d'un effet agréable que choquant, est accidentelle ou intentionnelle; dans ce dernier cas, elle serait l'indice d'un art déjà affranchi en partie des entraves de la symétrie archaïque; je dis en partie, car les huit chevaux sont tous à la même allure et au même moment de l'allure, ce qui manque assurément de variété.

Deux d'entre eux montrent des traces de collier (?), comme les chevaux de trait que nous allons voir à côté[3].

Cette première zone est enveloppée à son tour

[1] Sur une photographie de la coupe dont je dois la communication à M. E. Renan, les huit bêtes semblent être tous des étalons.

[2] M. Helbig ne signale qu'un *seul oiseau* au-dessus de chaque cheval; en réalité chaque cheval est accompagné de deux oiseaux, seulement le second reste plus en arrière : huit chevaux et seize oiseaux, $\frac{16}{8} = 2$.

[3] Cette trace de collier (?) se retrouve également sur un des chevaux du cratère qui, là, est incontestablement un *cheval de selle*, puisqu'il est monté par un cavalier. (*Annali*, l. c. pl. XXXIII, 3 *b*, et 4 *b*.) Il en est de même sur d'autres monuments congénères.

d'une seconde zone d'environ 27 millimètres de largeur, ayant pour limite convexe (cercle inscrit) le cordon de grènetis qui la sépare de la zone précédente, et pour limite concave (cercle circonscrit) un long serpent dont le corps squammeux décrit, sauf quelques légères sinuosités vers la région caudale, un cercle à peu près parfait, à une distance moyenne de 1 centimètre du bord de la coupe.

Ce serpent, dont la tête rejoint et dépasse même légèrement la queue effilée, est dessiné de main de maître.

M. Helbig l'a comparé, avec à-propos, au symbole bien connu de l'univers, du Κόσμος, des Égyptiens et des Phéniciens, au serpent circulaire qui se mord la queue[1].

Naturellement, cette zone, étant la plus excentrique, est aussi celle qui offre le plus grand développement. L'artiste, qui avait ici ses aises, a fait tenir, dans ce champ relativement vaste, une série de scènes aussi remarquables par le style de l'exécution que par la diversité des sujets, le nombre des per-

[1] M. Helbig cite le passage de Macrobe, I, IX, 12. Ce symbole est d'ailleurs fort ancien; on le retrouve par exemple dans le papyrus d'*Amen-m-saou-f*, conservé au Musée du Louvre et remontant à l'époque des Ramessides. Cf. le Δράκων Οὐροϐόρος du papyrus magique de Berlin (éd. Parthey), rapproché par Th. Deveria (*Catalogue des mss. égyptiens du Louvre*, p. 10). C'est l'équivalent de l'Ὠκεανός, du ποταμὸς Ὠκεανός, du grand fleuve mythique éternel, qui entoure la terre et qui encadrait l'ensemble des scènes représentées sur le bouclier d'Achille, scènes dont nous aurons à faire ressortir les analogies extraordinaires avec celles des coupes phéniciennes objet de cette étude.

sonnages qui y sont figurés, la nature des actes qu'ils accomplissent.

Cette zone est évidemment la partie essentielle de la coupe; celle qui doit tout d'abord fixer l'attention de l'archéologue. Aussi M. Helbig en a, avec raison, fait une longue et minutieuse étude.

Comme je vais avoir à combattre sur toute la ligne et la marche suivie par M. Helbig dans cette étude, et l'interprétation qu'il a proposée de ces scènes, et les conclusions de détail ou d'ensemble auxquelles il est amené, je crois indispensable de donner avant tout la traduction littérale et complète des trois pages que cet illustre savant a consacrées à cette région de la coupe dans son travail du *Balletino*[1] :

« Une figure avec une longue barbe pointue, mais « sans moustaches, vêtue d'une longue tunique, est « assise (tournée vers la gauche) sur un trône, tenant « de la main gauche une masse (égyptienne) et élevant de la main droite une boule. Elle a la tête « coiffée d'une tiare conique semblable à celle qui se « rencontre plusieurs fois sur la coupe de style ana- « logue trouvée à Chypre et publiée par Longpérier, « *Musée Napoléon III*, pl. X. Pour abréger, j'ajouterai « dès maintenant, que partout où il sera question « de tiare dans la description suivante, on devra « toujours entendre le même type. Au-dessus de « l'épaule gauche de la figure assise se dresse un « parasol; devant elle, on voit un pilastre sur lequel

[1] *Balletino*, l. c. 126, 127, 128.

« est posé un cratère sans anses avec un simpulum, « et, plus à gauche, un autel sur lequel est allumé « du feu. Dans le champ au-dessus de l'autel est re- « présenté le disque solaire ailé. Derrière la figure « assise on en voit une autre debout, barbue égale- « ment et semblablement vêtue (à droite), qui éventre « avec un couteau un animal tué accroché à un arbre. « Devant elle se trouve un bige (à droite), dont les « chevaux ont la tête au-dessus d'une mangeoire, « auprès de laquelle se tient debout un palefrenier « imberbe avec une longue tunique ceinte. Au-dessus « du palefrenier planent dans les airs deux oiseaux; « du sol qui est derrière le bige s'élèvent un palmier- « dattier et, en outre, deux autres arbres, dont je ne « me hasarderai pas à déterminer l'espèce non plus « que celle de l'arbre d'où pend l'animal tué. Suit à « droite une scène de chasse. Au moyen de reliefs « d'argent en demi-bosse est représentée une colline. « Sur cette colline est debout une figure barbue (à « gauche), portant la tiare et une longue tunique « ceinte; elle tient de la main gauche trois flèches « et de la droite l'arc. En avant saute un cerf avec « une flèche dans le corps; le sang coule avec abon- « dance de la blessure. Un autre cerf se trouve der- « rière le chasseur sur la cime de la colline, levant « le pied gauche de devant, comme s'il flairait (à « droite). Il est visé par l'arc d'un chasseur barbu, « portant la tiare et une longue tunique et agenouillé « derrière un arbre placé au pied de la colline. Sui- « vent deux biges (à gauche), chacun avec un parasol

«fixé sur le bord, et avec un carquois attaché à la «caisse du char. Sur le premier, qui appartient «probablement à l'un des chasseurs, est debout l'au«rige, imberbe. L'autre est monté par un aurige «semblable et par une figure barbue qui porte la «tiare et la tunique, tient de la main gauche une «masse (égyptienne) et élève la droite en signe d'at«tention; elle regarde, comme les deux auriges, dans «la direction où a lieu la chasse. Suit un mur ren«fermé entre deux tours, puis un troisième bige (à «gauche) muni, lui aussi, d'un parasol et d'un car»quois; il est monté par un aurige imberbe ayant «un fouet dans la main gauche, et par une figure «barbue qui tient de la main gauche une masse, et «semble toucher avec la droite l'épaule du cocher. «Dans le champ, au-dessus du chasseur agenouillé «et au-dessus des trois biges sont représentés quatre «oiseaux. La scène qui suit est, de toutes celles qui «figurent sur la coupe, la plus étrange et la plus «intéressante; elle représente une chasse de singes, «appartenant, si je ne m'abuse, à cette espèce égyp«tienne que les Grecs nomment *κυνοκέφαλος*. Nous «voyons une figure barbue (à droite) avec une longue «tunique ceinte, qui, l'arc dans la main gauche, «dirige un coup de masse contre un singe colossal «sur le point de tomber. Au-dessus de ce groupe «plane dans les airs un épervier. Suit un bige (à «gauche) monté par un cocher imberbe avec un «fouet, et par une figure barbue qui tend son arc «dans la direction d'un second singe, qui est sur le

« point de tomber sous les sabots des chevaux. Der-« rière le bige est représenté un *boschetto* de roseaux « ou quelque chose d'approchant; à l'endroit où cesse « le *boschetto*, s'avance un troisième singe avec une « branche d'arbre dans la main droite, lançant de la « gauche une pierre dans la direction du bige. Au-« dessus du bige sont représentés deux oiseaux, et « au-dessus du *boschetto* une « protomè » imberbe et « ailée, de face, tenant ses bras de manière à former « une espèce d'encadrement. Dans cet encadrement « est représenté avec des proportions très-petites un « bige à parasol, monté par un aurige et une figure « barbue tenant une masse. Vient enfin une colline « surmontée de quatre arbres, sur laquelle sont repré-« sentés un lièvre et un cerf. La colline se termine à « droite, en dessous, par un masque monstrueux, « barbu, de la bouche duquel sort une spirale, pro-« bablement un mascaron de fontaine [1]. »

Ainsi, au compte de M. Helbig, nous aurions affaire à une *quinzaine* de personnages humains différents, à *trois* singes, à *trois* cerfs, à *six* biges également différents, le tout engagé dans des actions aussi compliquées qu'incohérentes.

Cette description confuse paraît longue; elle ne

[1] A la fin de son article des *Annali* (*Cenni sopra l'arte fenicia*, p. 55), M. Helbig revient sur ce dernier point pour y insister encore. Il croit trouver la confirmation de sa manière de voir dans différentes remarques consignées par M. Curtius dans son récent mémoire *Die Plastik der Hellenen an Quellen* (*Abhandlungen der Berliner Akademie*, 1876, p. 144). Cette opinion, en particulier, n'est pas soutenable, comme nous l'allons montrer.

l'est cependant pas encore assez, car si elle est erronée sur bien des points, elle est incomplète sur beaucoup d'autres. Elle est en outre, à mon sens, ce qui est plus grave encore, tout à fait à côté de la vérité générale.

Les idées très-complexes, mais très-suivies et parfaitement logiques qu'a entendu exprimer l'artiste, ont absolument échappé à M. Helbig, parce qu'il n'avait pas la clef des conventions employées pour les rendre.

Cette clef, la voici.

Nous avons affaire, dans cette zone, non pas à une série de sujets de fantaisie détachés, arbitrairement choisis, capricieusement groupés, à un pêle-mêle d'hommes, d'animaux, de chars, d'objets divers, mais à une petite narration aussi simple qu'ingénieusement figurée, avec un commencement, un milieu, une fin.

Cette bande historiée contient une véritable inscription en images, une inscription qu'il s'agissait de déchiffrer et de traduire. M. Helbig a reconnu çà et là quelques mots évidents : il a bien lu *chars, cerfs, autels, chasseurs,* etc., là où il y avait écrit plastiquement *char, cerf, autel, chasseur,* etc. Mais il n'a découvert ni les flexions qui lient pour ainsi dire tous ces mots entre eux, ni la syntaxe qui les régit et en fait un tout harmonieux, homogène, raisonné.

Il n'a pas vu non plus que nombre de ces termes figuratifs se répétaient dans des sortes de phrases distinctes; il a eu enfin cette malechance d'aborder

par le milieu ce texte qu'il ne soupçonnait pas, et, pour comble de mésaventure, de le parcourir à l'envers, c'est-à-dire au rebours du développement naturel du récit.

La première difficulté, en effet, que l'on rencontre et sur laquelle M. Helbig a échoué, sans peut-être se douter de l'écueil, c'est la question de savoir par quel point l'on doit pénétrer dans cette ronde d'images, dans ce cercle fermé qui semble n'avoir ni commencement ni fin. M. Helbig a cru probablement que ce point était indifférent, et il a choisi la scène du sacrifice parce qu'elle l'avait peut-être plus vivement frappé.

Cependant, en y regardant bien, l'on s'aperçoit que la coupe a un sens normal, parfaitement déterminé par celui du sujet central. En adoptant le point de départ arbitraire de M. Helbig, l'on se condamne de prime abord à placer les personnages de ce médaillon *clipeatus* la *tête en bas*, ce qui est tout à fait choquant.

Il se peut que cette règle de position soit plus ou moins violée sur d'autres monuments du même genre : elle a été respectée sur le nôtre ; cela nous suffit.

La coupe, pour être lue correctement, doit être tenue à la main telle que l'a disposée le graveur de M. Helbig, et telle que nous l'avons nous-même reproduite. Le point initial doit être cherché à la partie supérieure de la zone, vers le haut du diamètre vertical, non loin du chiffre romain I, à ce que l'on

pourrait appeler le *zénith* de la coupe; l'on voit immédiatement que M. Helbig a commencé à peu près au *nadir* de ce point.

Puis, il faut poursuivre la lecture de *droite à gauche*, en faisant tourner la coupe en sens inverse, de *gauche à droite*, de façon à amener successivement chaque partie de la zone au zénith.

La marche suivie par M. Helbig est précisément l'opposée de celle-ci. Il a procédé *dextrorsum*, tandis qu'il fallait procéder *sinistrorsum*.

Peut-être ce qui a contribué à égarer encore ici le savant archéologue, c'est la direction des huit chevaux de la zone concentrique, qui trottent en effet de *gauche à droite*. Mais ces deux zones sont indépendantes.

D'un autre côté, le serpent, appartenant incontestablement à la grande zone dont il forme la limite supérieure, est enroulé de *droite à gauche* et entraîne dans son mouvement les scènes qu'il circonscrit. D'ailleurs tous les chars gravés dans cette zone, à l'exception d'un seul, — et nous verrons le motif de cette exception, — *roulent de droite à gauche*.

Il n'est pas superflu de faire observer en outre que l'orientation attribuée par moi à la lecture de ces images est précisément celle de l'écriture chez les peuples à l'art desquels tout s'accorde à faire reporter notre coupe.

Ces raisons peuvent paraître pour le moment insuffisantes, je le reconnais; mais si l'on veut bien m'accorder ce postulat, l'on ne tardera pas à trouver

dans les résultats mêmes qu'il nous permettra d'obtenir la preuve de son bien fondé.

Le point d'attaque du déchiffrement et le sens dans lequel il doit s'opérer étant concédés, nous allons aborder l'explication même des sujets, ou plutôt du *sujet* qui se déroule tout autour de la coupe, en tenant compte seulement de cette règle bien simple que l'*artiste a répété l'image des acteurs autant de fois qu'il leur a voulu prêter d'actes différents.*

Je crois utile, pour permettre de suivre plus aisément la démonstration, d'escompter en les condensant en quelques lignes, les conclusions auxquelles cette démonstration va aboutir, et je présenterai tout d'abord la petite histoire que j'ai à raconter, sous la forme conventionnelle, mais à la fois plus saisissante et plus concise, d'une sorte de petit drame qui pourrait être intitulé :

UNE JOURNÉE DE CHASSE

OU LA PIÉTÉ RÉCOMPENSÉE.

Pièce orientale en deux actes et neuf tableaux ou scènes.

Distribution :

1er ACTE : l'*Aller* (Scènes I-V).

2e ACTE : le *Retour* (Scènes V-IX).

SCÈNE I : le *Départ*.
SCÈNE II : le *Tir du cerf*.
SCÈNE III : la *Mort du cerf*.
SCÈNE IV : la *Halte de chasse*.

SCÈNE V : le *Sacrifice*.
SCÈNE VI : l'*Attaque du chasseur par le singe; intervention divine.*
SCÈNE VII : la *Poursuite du singe.*
SCÈNE VIII : la *Mort du singe.*
SCÈNE IX : l'*Arrivée*.

Personnages réels :

Le *chasseur*, répété 9 fois.
Le *cocher*, répété 6 fois.
1er *cerf*, répété 3 fois.
2e *cerf*.
Un *lièvre*.
Un *singe troglodyte*, répété 4 fois.

Êtres surnaturels ou symboliques :

Le *disque* ou *globe solaire ailé*.
Le *disque et le croissant* (divinité lunaire).
Une *déesse ailée* (Hathor ou Tanit).
Un *épervier* (symbolique).

Comparses et accessoires :

2 chevaux, répétés 6 fois.
5 oiseaux, volant de gauche à droite.
3 oiseaux, volant de droite à gauche.
1 char, répété 6 fois.
2 autels, dont un à feu.
Siége, parasol, armes et objets divers.

Décors principaux : Château fort ou ville murée; montagne; forêt; autre montagne boisée avec caverne; prairie couverte de hautes herbes, etc.

J'ai fait voir sur le bord même de la coupe, à l'aide de segments pointillés et numérotés en chiffres romains, les endroits où il faut couper la zone pour obtenir les scènes ci-dessus spécifiées.

Voici maintenant la description et l'interprétation

détaillées de ces différentes scènes. Je ne m'arrêterai pas chemin faisant pour discuter les idées de M. Helbig et relever par le menu les erreurs où il est tombé. Il suffira au lecteur de comparer les pages suivantes à celles du savant antiquaire, traduites plus haut, pour voir à quel point mon système s'écarte du sien, et pour juger lequel des deux est conforme à la vérité.

SCÈNE I.

LE DÉPART.

Commencement. — (Matin.)

Une courtine reliant deux tours; le tout crénelé.

L'appareil de la construction est minutieusement marqué. Il n'y a pas trace d'ouvertures, portes ou fenêtres, soit dans les tours, soit dans le mur; les portes donnant accès à cette *fabrique* sont donc placées latéralement, ou derrière, et demeurent en conséquence invisibles pour nous; autrement, l'artiste, extrêmement soucieux du détail, comme nous le verrons, n'eût pas manqué d'écrire ces indications importantes.

A gauche, et immédiatement à côté de cette construction fortifiée (les roues sont tangentes à la tour de gauche), un char passant à gauche, traîné par deux chevaux; le nombre des bêtes est indiqué par le doublement du contour et la disposition des guides.

Dans le char, deux hommes debout, l'un, d'allures tout à fait assyriennes, barbu, aux cheveux for-

mant bouclé en arrière, coiffé d'une espèce de tiare ou mitre basse, porte militairement, sur l'épaule gauche, une hache ou masse d'armes[1]. De la main droite, il frappe sur l'épaule du second personnage placé devant lui, qui tient les guides et semble les agiter en se penchant au-dessus des chevaux comme pour accélérer leur allure.

Le cocher est tête nue comme il convient à sa condition servile ou subalterne; ses cheveux longs, roides et épais, retombent par derrière, à la mode égyptienne ou africaine.

Un large parasol, planté sur le char, ombrage les deux personnages, particulièrement le premier. Sur le côté gauche du char est fixé obliquement un carquois.

Au-dessus du bige, un oiseau tout à fait semblable à ceux qui accompagnent les chevaux de la zone inscrite dans celle-ci; il passe à tire-d'aile à droite, en sens inverse du char, dans la direction de la *fabrique* qui est derrière.

Interprétation. La construction flanquée de deux tours est un château fort ou peut-être une cité murée[2].

Le char vient d'en sortir par une porte latérale.

La figure armée, debout dans le char, c'est le

[1] Peut-être aussi un arc; ce détail est difficile à distinguer.

[2] Cf. une représentation analogue, mais plus compliquée, de ville forte, assiégée, sur la patère d'Amathonte. (Cf. Colonna-Ceccaldi, *Revue archéologique.*) Cette représentation appartient, comme presque tous les détails que nous allons relever sur notre coupe, costumes, paysages, accessoires divers, etc., au style et aux conventions de l'art assyrien.

maître de ce lieu habité, roi ou simple seigneur, comme on voudra, en tout cas personnage de qualité; il part, dès l'aube, pour une expédition de guerre ou de chasse — nous ne savons encore — dont les péripéties vont se dérouler successivement, pas à pas, je dirai presque *heure par heure*, sous nos yeux.

Le maître est pressé; il frappe sur l'épaule de son cocher pour lui dire d'aller vite. Le seul cheval visible a la bouche ouverte: il répond par un hennissement à l'incitation de l'aurige qui lui rend la main, comme le montre l'anse formée au-dessous du mors par le relâchement des rênes.

La présence du parasol indique qu'il fait ou qu'il fera chaud.

SCÈNE II.

LE TIR DU CERF.

1° Autre char, identique au précédent, mais cette fois avec un seul personnage, le cocher. Au-dessus du bige, même oiseau volant dans la même direction.

Interprétation. Notre char s'est arrêté; le maître est descendu pour une raison que va nous expliquer la suite du tableau. L'arrêt du char est nettement indiqué par la pose du cocher qui, au lieu d'être courbé, comme tout à l'heure, au-dessus de la croupe de ses bêtes, se tient au contraire renversé en arrière, et tire sur les doubles guides tendues avec un visible effort pour contenir son attelage impatient.

Cette expression est soulignée avec tant d'insistance, que la tête du cocher occupe ici, en arrière, sous la partie postérieure du parasol, la place qu'y occupait auparavant la tête de son maître maintenant descendu.

Celui-ci a dû sauter brusquement à terre, car les chevaux retenus par l'aurige sont cependant encore à l'allure du trot allongé. Les chevaux du premier char empiètent même un peu sur les roues du second et les dépassent, comme si l'artiste avait voulu marquer ainsi un mouvement de recul de ce dernier char.

2° Devant les chevaux, un personnage barbu, coiffé comme le seigneur que nous connaissons, agenouillé à gauche, sur le genou gauche, dans l'attitude classique de l'archer, tire une flèche posée sur son arc tendu en plein. Devant lui, un arbre d'une espèce indéterminée, aux branches ascendantes. Immédiatement derrière l'arbre, sur la pointe d'une montagne ou colline rocheuse, dessinée dans le goût assyrien, un cerf, à la peau tachetée, aux cornes ramifiées, tourné à droite (faisant face à l'archer), le pied gauche levé.

Au-dessus de la tête de l'archer, devant le nez des chevaux qui sont immédiatement derrière lui, un oiseau identique aux deux précédents.

Interprétation. Le maître du char a aperçu un cerf sur la hauteur; il s'est aussitôt élancé à terre, laissant derrière lui l'équipage à la garde du cocher.

Arrivé à portée, il s'est embusqué derrière un arbre qui le masque; il s'apprête à tirer l'animal soupçon-

neux placé au-dessus de lui, et qui, malgré les précautions prises par le chasseur, a flairé quelque danger[1]. Le cerf s'est subitement arrêté dans son élan, au bord d'un rocher à pic, le nez au vent, le pied en l'air, inquiet, indécis; il sent l'ennemi invisible qui le menace, encore un instant il va faire volte-face et fuir affolé. Mais le chasseur, en homme qui sait son métier, ne l'a pas perdu de l'œil; il saisit l'instant où la bête immobile, prête à bondir, lui présente la poitrine, et il va lui décocher un trait sûr.

SCÈNE III.

LA MORT DU CERF.

Au milieu de la montagne conventionnelle, à l'extrémité droite de laquelle est le cerf, au delà de l'animal, sur une partie déclive, un personnage barbu, dont la coiffure nous est connue, debout, tenant de la main droite un arc détendu, et sur l'épaule gauche trois flèches, marche à gauche et regarde un *second* cerf fuyant qui lui tourne le dos; le cerf a dans la poitrine une flèche empennée dont la pointe ressort audessus de la hanche droite. Un flot de sang s'échappe de la blessure.

Interprétation. Notre chasseur est un adroit tireur. La bête est touchée. Elle fuit aussi rapide que la flèche qui l'a frappée. L'homme s'est aussitôt relevé pour

[1] Les cerfs et les différentes espèces appartenant à la même famille sont, comme l'on sait, renommés pour la subtilité de leur odorat.

se mettre à sa poursuite; il tient en mains son arc détendu, à la corde encore frémissante, et des flèches pour achever sa victime si besoin est. Il suit du regard la course désordonnée de l'animal qui d'un bond suprême s'élance dans le vide du haut des rochers. Le chasseur ne craint pas que sa proie lui échappe, car la blessure est mortelle; la bête perd son sang et ses forces. Le coup qui a traversé la poitrine a porté de *bas en haut*, comme le montre l'obliquité de la flèche, et comme devait le faire pressentir la *position respective* des deux acteurs dans la scène précédente.

Remarque. Ici nous voyons pour la première fois avec quelque détail le costume du chasseur, jusqu'alors caché, soit par le char, soit par l'attitude du tireur; la partie inférieure de sa longue tunique serrée à la taille se développe et présente un travail *losangé* que nous n'avons pu encore remarquer et qui ne se retrouve pas dans les scènes subséquentes; partout ailleurs, la tunique apparaît *rayée*. C'est la seule objection qu'on pourrait élever contre l'identité de ces divers personnages, objection faible du reste, et qu'un examen attentif de la coupe ferait peut-être disparaître [1].

[1] L'aspect de la mitre du chasseur prête à une observation analogue : dans les scènes I, II, III, VII, IX, elle apparaît *lisse;* dans les scènes IV, V, VIII, au contraire, elle est ornée d'un travail au pointillé; ces variantes peuvent être attribuées à la conservation inégale de la coupe dans ses diverses parties, et à l'interprétation plus ou moins serrée du graveur moderne.

SCÈNE IV.

LA HALTE DE CHASSE.

Deux chevaux, sans freins ni guides, tournés à droite, c'est-à-dire en sens inverse de la direction générale des figures et de la marche de l'action, le nez au-dessus d'une mangeoire sur laquelle pose les mains un personnage imberbe, vêtu d'une longue tunique droite serrée à la taille, nu-tête, aux cheveux roides rejetés en arrière. Au-dessus, deux oiseaux volant à droite.

Au second plan, deux arbres de la même essence indéterminée que celle de l'arbre que nous avons rencontré tout à l'heure.

Immédiatement derrière les chevaux, un char sans attelage, renversé en arrière, et dont le timon en l'air, formant avec l'horizon un angle de plus de 45 degrés, se profile en avant des deux arbres et au-dessus de la croupe des deux chevaux.

Au-dessus du char, un palmier d'où pendent symétriquement à gauche et à droite deux régimes de dattes.

Tout à côté un arbre indéterminé, congénère des précédents. A cet arbre est accroché, par les pieds de derrière, un animal sans tête, à la peau tachetée. Un personnage, de tout point semblable à notre chasseur, empoigne, de la main gauche, le ou les pieds de devant de l'animal, et lui enfonce de bas en haut un large coutelas dans la poitrine.

Interprétation. Après ce beau coup de flèche, le chasseur et son équipage ont gagné l'abri d'un bois, où ils font halte à l'ombre des arbres. Il ne doit pas être loin de midi. On dételle. Le cocher fait manger ses bêtes; le char à deux roues, n'étant plus maintenu en équilibre par l'attelage, est, pour employer le langage technique des charretiers, *à cul*, le timon en l'air comme nos carrioles de paysans : le bord supérieur du char, toujours horizontal quand la voiture est attelée, est devenu ici oblique; le carquois, au contraire, fixé obliquement à l'ordinaire sur la caisse du char, a pris la position horizontale [1].

C'est à dessein que l'artiste a tourné le char et son attelage en *sens inverse de la marche générale*. Il a voulu, à l'aide d'un effet aussi simple qu'énergique, nous donner au premier coup d'œil l'impression de la *halte*, en nous montrant l'équipage soustrait pour ainsi dire au mouvement de rotation uniforme qui fait circuler de droite à gauche l'ensemble des autres scènes, en lui prêtant, en apparence, un mouvement contraire; cette première impression de l'arrêt se justifie ensuite et se complète par l'examen des détails.

Le parasol qui était planté sur chacun des deux chars précédents a disparu. Cette omission pourrait au premier abord sembler une grosse objection

[1] Il ne faut pas oublier que le char étant *retourné*, nous en voyons ici le côté droit et non plus le côté gauche : il devait donc y avoir *deux carquois* attachés symétriquement à *droite* et à *gauche* du véhicule. Ce renseignement sur la disposition des chars a une valeur archéologique qui n'échappera à personne.

contre ma théorie de l'*identité* de tous ces chars. Mais nous ne tarderons pas à avoir la preuve que cette prétérition est intentionnelle de la part de l'artiste, et qu'elle vient au contraire apporter à notre théorie une éclatante confirmation.

Le chasseur est en train d'ouvrir avec son couteau de chasse, d'écorcher et de vider la pièce de gibier qu'il vient d'abattre dans la scène précédente. L'animal est reconnaissable à sa livrée tachetée; la tête, avec les bois qui serviront de trophée, est déjà coupée.

Nous sommes, ne l'oublions pas, en pays chaud, à une latitude basse, dans l'habitat du palmier, et, comme nous l'allons voir, dans la région des grands singes. Cette promptitude mise par le chasseur à parer son cerf pour l'empêcher de se corrompre est bien en situation. D'ailleurs notre homme a peut-être, pour procéder sans retard à cette opération de boucherie, un motif plus pressant encore qui va nous être à l'instant révélé.

SCÈNE V.

LE SACRIFICE.

Milieu. — (Midi.)

Je subdiviserai, pour plus de commodité, cette scène importante et compliquée en deux parties.

1° Assis sur une chaise ou sur un trône, les pieds appuyés sur un escabeau, un personnage, répétition textuelle de notre chasseur, tient militairement sur

l'épaule gauche une hache ou masse d'armes; sur sa main droite ouverte, il présente avec le geste hiératique traditionnel un objet ovoïde, ou plutôt un sphéroïde fortement aplati; au-dessus de sa tête se dresse un parasol.

Devant lui un autel, sur lequel est un vase avec un *simpulum*. Au-dessus, un disque non ailé s'emboîtant à gauche dans un croissant (lunaire). Un peu plus loin, à gauche, second autel de dimensions plus considérables, sur lequel brûle, dans une espèce de fourneau, un feu aux longues flammes rabattues à droite comme par le souffle du vent: au-dessus plane le disque ailé assyro-égyptien (solaire) avec ses larges ailes éployées.

Interprétation. Après avoir vidé la bête, le chasseur offre un sacrifice à sa ou à ses divinités, sacrifice dont les éléments essentiels lui sont peut-être fournis par le produit de sa chasse et qui n'est très-probablement que le prélude de son propre repas. Je me réserve de revenir sur ce dernier point extrêmement curieux à mon avis.

L'objet offert est difficile à déterminer; il semble de forme trop régulière pour être considéré comme quelque viscère de l'animal; je serais tenté, pour des raisons générales que j'exposerai plus loin, de croire que c'est un *pain*. N'ayant pas l'original sous les yeux, je n'insisterai pas sur ce détail.

Le parasol sous lequel se tient l'officiant a été *enlevé du char*, d'où nous en avons plus haut constaté la disparition, et il a été planté au-dessus du siége.

Cette disposition, en dehors du caractère rituel qu'elle peut avoir, indique que le soleil est ardent. Il est midi.

Cette scène se trouve en effet marquer à peu près *le milieu* de la circonférence dont nous avons déjà parcouru une moitié. Tirez, en passant par le centre de la coupe, une ligne droite, soit du disque ailé, soit du trône de l'officiant, jusqu'au premier char ou jusqu'à la construction tourellée dont nous sommes partis ce matin, de la scène I à la scène V en un mot, et vous obtenez un diamètre divisant en deux segments sensiblement égaux la zone que nous étudions.

Le disque solaire ailé auquel le chasseur adresse sa prière, c'est à la fois le symbole de la divinité et le signe du soleil au zénith.

Nous sommes arrivés au point central, au point culminant de notre petit drame en images.

En même temps que les heures de la seconde partie du jour vont s'écouler, la suite des tableaux va changer de direction. Jusqu'ici, nous nous éloignions de plus en plus du castel ou de la cité : à partir de ce moment, nous allons nous en rapprocher de plus en plus.

L'excursion du chasseur a atteint son but; après les incidents de l'aller, nous allons avoir les péripéties du retour.

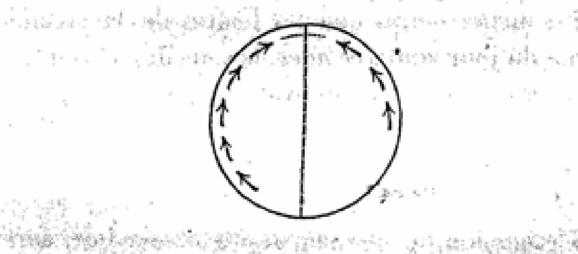
La fable elle-même va modifier son allure; jusqu'à ce moment, elle n'était qu'une succession de scènes de la vie réelle, d'un intérêt ordinaire, bien que

soutenu; elle va devenir élevée, religieuse, tragique, surnaturelle même.

Tout s'accorde donc pour marquer plus profondément cette division générale en deux morceaux distincts, en deux grands actes.

On peut encore en donner comme preuve complémentaire un arrangement matériel bien démonstratif. Jusqu'ici, les oiseaux, au nombre de cinq, volant dans le champ au-dessus des différentes scènes, étaient uniformément orientés de *gauche à droite*, en sens inverse de la marche générale, et dans la direction de la *fabrique* fortifiée; à partir de ce point, considéré comme le milieu, nous constaterons encore trois autres oiseaux similaires, mais retournés alors de *droite à gauche*.

Le petit diagramme ci-dessous permettra de mieux comprendre cette disposition et la conclusion qu'on en doit tirer.



Pour ce qui est de la signification particulière de ces oiseaux, j'en parlerai plus bas.

Mais poursuivons notre déchiffrement iconographique, toujours dans le même sens, bien entendu, c'est-à-dire de droite à gauche.

2° A cette V^e^ scène doit se rattacher encore, au moins en partie, la montagne figurée à gauche et tout près de l'autel sur lequel flambe le feu sacré. Cette montagne bombée, aux flancs rocheux, est couverte d'une forêt indiquée par cinq de ces arbres d'espèce douteuse que nous avons déjà rencontrés. Elle est plus élevée et aussi plus régulière de forme que la montagne des scènes III et IV; comme celle-ci, elle sert de théâtre à deux scènes différentes, nettement séparées par la répétition du principal acteur : elle doit donc, par la pensée, être partagée en deux moitiés à peu près égales, dont l'une, celle de droite, appartient à la scène V, et l'autre, celle de gauche, à la scène VI qui la suit.

Occupons-nous seulement, pour l'instant, de la partie afférente à la scène V.

Sur le sommet de la montagne, un cerf au bois ramifié, à la peau tachetée, comme celui dont nous avons vu la fin tragique, broute paisiblement, tourné à droite.

Un peu plus à gauche, au-dessous de lui, gravissant la déclivité de la montagne, bondit un lièvre aux longues oreilles rabattues en arrière; mais le bout de rôle de ce second animal se rapporte plutôt à la scène suivante.

Du pied de la montagne, à droite, au ras du sol, sort une tête hideuse et grotesque, à la barbe et à l'oreille bestiales, au nez invraisemblable, au front déprimé, que M. Helbig a prise pour un mascaron de fontaine. C'est en réalité la tête d'un énorme singe,

couché dans une caverne de la montagne qui nous dérobe son corps. Aucune espèce de doute ne saurait être conservé à cet égard; il suffit de comparer ce profil si caractéristique à celui des trois singes qui vont plus loin s'offrir à nous, au grand complet cette fois.

Pour ce qui est de l'existence de la caverne, la scène subséquente nous réserve une justification décisive de cette manière de voir, qui peut paraître pour l'instant bien hardie, et pour laquelle je demande quelques instants de crédit.

Cette tête simienne est tournée contre l'autel à feu, qu'elle semble regarder; de la bouche sort un corps étroit et allongé se terminant en une sorte de tire-bouchon (?) et allant presque toucher la base de l'autel.

Il est bien difficile de deviner ce qu'a voulu exactement exprimer ici l'artiste, d'autant plus qu'on ne saurait se fier absolument à l'interprétation du graveur moderne. La bête est-elle au gîte, faisant la sieste à l'ombre de sa tanière, tout en mâchonnant quelque herbage ou quelque racine; partage-t-elle dans ce cas la tranquillité du cerf qui pâture au-dessus d'elle? Est-elle au contraire tapie dans son repaire, aux aguets, épiant avec une curiosité inquiète et hostile l'intrus redoutable qui vient troubler le repos et menacer la vie des hôtes de la forêt? Surveille-t-elle ce manége étrange pour elle de l'homme en adoration devant la divinité? Alors l'innocente insouciance du cerf aurait été opposée à dessein par

l'artiste aux instincts pervers, toujours en éveil, du singe malfaisant. Je me borne à poser la question; je ferai remarquer seulement que, dans cette seconde hypothèse, si l'on devait prendre, comme semble l'avoir fait M. Helbig, l'objet énigmatique qui sort de la bouche du masque pour le signe en spirale, symbole ordinaire de l'eau et des liquides en général, on pourrait croire que la bouche grimaçante de l'animal en fureur crache contre l'autel à feu dont la flamme vacille peut-être sous ce souffle impur.

Peut-être aussi l'artiste a-t-il voulu nous montrer tout bonnement le singe tirant la langue et narguant, par cette babouinerie non moins familière à la gent simienne qu'à la race humaine, l'acte religieux dont il est le témoin : insulte pour la divinité, menace pour l'homme. Nous aurons à revenir sur ces points obscurs.

SCÈNE VI.

L'ATTAQUE DU CHASSEUR PAR LE SINGE; INTERVENTION DIVINE.

La scène représente la partie inférieure gauche de notre montagne, qui se termine de ce côté, non plus par une tête de singe, mais par une anfractuosité vide, surplombant et formant abri (vue de profil).

Cette anfractuosité, c'est l'orifice de la caverne où était naguère blotti notre singe troglodyte : elle correspond en effet au trait qui, du côté droit de la base de la montagne, forme encadrement autour de la tête du singe. Enlevez par la pensée cette tête, et

vous obtenez, à droite comme à gauche de la montagne, deux échancrures parfaitement symétriques et égales. C'est la même caverne que l'artiste nous montre dans deux états successifs et différents, à l'aide de son artifice habituel: la répétition. Il faut se figurer la montagne comme ayant en quelque sorte pivoté sur elle-même à la manière d'un décor.

La caverne est vide. Le singe est donc sorti de son antre. En effet, un peu plus à gauche, devant la caverne béante, nous le voyons debout, la face tournée à gauche, tenant de la main droite une branche d'arbre, qu'il a arrachée dans la forêt ombrageant sa retraite (même feuillage); de la main gauche, il lance à gauche à toute volée un objet arrondi, une pierre(?). A ses pieds, devant lui (à gauche), de hautes herbes foulées et renversées de droite à gauche, c'est-à-dire *par le passage d'un autre que lui.*

L'animal est figuré avec un caractère saisissant et des détails dont nous aurons à reparler.

C'est brusquement que le singe a dû quitter sa caverne, car l'on s'explique ainsi la surprise du lièvre détalant au plus vite et remontant à droite la pente de la colline, en proie à un effarement qui fait contraste avec le calme du cerf broutant plus loin.

Contre qui le singe lance-t-il son projectile? Contre un ennemi qui vient de passer, comme l'atteste la direction des hautes herbes foulées. C'est donc par derrière que l'animal monstrueux, dont la ruse égale la férocité, commence l'attaque; il espère atteindre sa victime à l'improviste, de loin, à l'aide

de son projectile, et compte ensuite se précipiter sur elle pour l'achever avec sa massue improvisée[1].

L'ennemi, est-il besoin de le dire? n'est autre que notre chasseur qui, après avoir donné à ses chevaux la nourriture et le repos qu'ils avaient bien gagnés, et pris probablement son propre repas, après avoir achevé son sacrifice, a fait atteler, est remonté dans son char et s'est mis en route pour le retour.

Il vient de passer devant la montagne giboyeuse où le singe embusqué le guettait, se préparant à venger la mort du cerf[2]. Peut-être a-t-il au contraire dérangé la quiétude du maître de ce lieu sauvage.

Nous apercevons, au delà des hautes herbes couchées par les roues, notre char de tout à l'heure, filant à gauche, et, dedans, le chasseur, tournant le dos au singe qui *a l'air* de le viser[3].

Le chasseur est perdu sans ressource; il n'a pas vu le danger, il ne peut pas parer ou éviter le coup qui va le frapper par derrière; il est trop tard; c'est un homme mort. . . .

Mais heureusement une divinité tutélaire veille sur ses jours. Notre personnage, comme nous l'a prouvé

[1] Je ne m'occupe ici, bien entendu, que de ce qu'a voulu exprimer l'artiste, sans discuter la possibilité physique des actes prêtés à l'animal.

[2] Peut-être bien est-ce là le sentiment même qu'a voulu rendre l'artiste en nous montrant au-dessus du singe embusqué l'image d'un cerf identique à celui qui vient d'être tué et dépecé. C'est un rappel qui doit avoir sa signification.

[3] Je dis : *qui a l'air*, parce qu'en réalité ce char appartient à la scène suivante; le but véritablement visé par le singe a subitement disparu, comme on va le voir.

l'artiste quelques instants auparavant, aime et vénère ses dieux, et ses dieux en retour lui accordent la protection qu'ils lui doivent, la protection dont il vient de renouveler l'achat quotidien par son sacrifice de midi. Nous allons relever ici une manifestation bien topique, bien instructive, de cette idée, vieille comme le monde, commune à toutes les races, et particulièrement en honneur chez les Sémites, que la piété, formulée par le rite, est une sorte de pacte, de contrat bilatéral, obligeant autant le dieu suzerain qui reçoit l'hommage que l'adorateur qui le rend.

Notre petite historiette est complète; elle doit, comme tout apologue oriental, non-seulement amuser et distraire, mais édifier; elle a en un mot sa moralité qui peut se résumer dans cet adage: *la vertu est toujours récompensée.*

En effet, entre le singe et le char, au-dessus des hautes herbes couchées par le passage du véhicule, si nous levons les yeux, nous apercevons planant dans le ciel un être divin aux larges ailes éployées, que nous essayerons de définir plus tard. Cette divinité enveloppe dans ses bras un petit char en miniature; on distingue parfaitement, malgré l'extrême exiguïté des proportions, les chevaux au galop (?), le char armé du parasol, notre chasseur debout avec sa hache ou masse sur l'épaule, et le cocher se penchant sur son attelage.

Le petit char, vu de profil, est placé en *sens inverse* de la direction générale, il est de *gauche à droite*,

c'est-à-dire qu'il est *retourné du côté du singe.* C'est la divinité elle-même qui l'a saisi, enlevé dans les airs, abrité sous ses ailes, soustrait au coup dirigé contre lui, et qui met le chasseur face à face avec le danger invisible qui le menace; de la main droite, la divinité semble pousser la roue du char du côté du singe[1]. C'est l'apparition classique au théâtre du *deus ex machina.*

Les herbes écrasées nous montrent le point même où a eu lieu l'assomption du char, et le sens dans lequel elles sont écrasées nous fait comprendre quelles étaient la position et l'orientation du véhicule en marche au moment du miracle.

L'artiste a-t-il voulu exprimer ici une intervention surnaturelle effective, miraculeuse, ou bien énoncer allégoriquement que, grâce à une inspiration divine, le chasseur s'est retourné à temps, a vu le danger et va courir sus à son perfide adversaire? Le singe aura-t-il pu lancer sa pierre? Aura-t-il manqué son

[1] Tout le monde remarquera que nous avons ici un commentaire plastique des plus éloquents pour les nombreux passages bibliques où le dieu d'Israël *couvre de l'ombre de ses ailes* ceux qu'il veut soustraire à un danger, צל כנפים; *il les cache même, les abrite dans ses ailes,* סתר כנפים. Cette image est fréquente dans les Psaumes : XVIII, 8; XXXVI, 8; LVII, 2; LXI, 5; LXIII, 8; XCI, 4; elle se retrouve aussi ailleurs : Ruth, II, 12; Malachie, III, 20. En arabe, كنف veut dire à la fois *aile* et *protection* : في كنف الله sous la protection, littéralement *dans l'aile d'Allah.* Le rôle de la main droite ימין dans les interventions divines est aussi des plus marqués.

Cette scène capitale nous offre en outre, comme je le démontrerai, l'*iconographie formelle* : 1° de l'*assomption d'Élie;* 2° de l'*apothéose d'Hercule.*

coup par suite de la disparition subite du but qu'il visait? La distinction est délicate; elle est d'ailleurs d'un intérêt secondaire pour nous, la signification générale de la scène n'étant point douteuse.

SCÈNE VII.

LA POURSUITE DU SINGE.

Le chasseur a donc aperçu le péril; il prend à son tour l'offensive. Le cocher, courbé sur ses chevaux, le fouet en main, les lance à fond de train sur le singe[1] qui fuit à gauche. L'attelage est, dans cette scène, et sans contestation possible, à l'*allure du galop*. Les chevaux ont déjà rejoint le singe et l'écrasent sous leurs sabots. L'animal n'a plus cette attitude quasi humaine de la scène précédente; il bondit maintenant à quatre pattes, blessé déjà peut-être par une des flèches que lui décoche le chasseur du haut de son char; il retourne la tête vers celui-ci tout en se sauvant.

Comme dans la scène précédente, au-dessus du char est déployé le parasol, et au-dessus des chevaux volent, dans le même sens qu'eux cette fois, deux oiseaux.

SCÈNE VIII.

LA MORT DU SINGE.

Le chasseur a sauté à bas du char pour achever le singe blessé. L'homme à pied, tourné vers la droite, est debout, le pied gauche posé sur le ventre de la

[1] Répété pour la troisième fois.

bête qui s'affaisse sur elle-même et dirige vers lui sa face et sa main droite dans un geste de dernière menace ou de supplication. La bête crie, comme le montre sa bouche ouverte. Le chasseur, étendant au-dessus de la tête de son adversaire terrassé sa main gauche encore armée de l'arc, brandit de la droite la hache ou masse avec laquelle il va lui donner le coup de grâce.

Au-dessus du singe poursuivi de la scène VII et du singe mis à mort dans celle-ci (les deux animaux répétés se touchent) plane un épervier tourné à droite dont nous aurons à rechercher la signification.

SCÈNE IX.

L'ARRIVÉE (RETOUR).

Fin. — (Soir.)

Le chasseur, après cet exploit, est remonté dans son char et poursuit sa route.

Au-dessus de l'attelage qui trotte à gauche, oiseau connu volant dans le même sens. L'équipage offre ici absolument le même aspect que dans la scène I, symétrique, du départ.

Il faut regagner le temps qu'a fait perdre un épisode non moins tragique qu'imprévu; il est tard, le soleil va se coucher: le chasseur, aussi pressé de rentrer au logis avant la nuit qu'il l'était ce matin de le quitter, frappe de la main droite sur l'épaule du cocher qui se courbe sur ses chevaux en faisant claquer son fouet. . . . . Mais déjà il ne leur rend plus la main, il tient les guides plus serrées que dans la

scène I; c'est que les voyageurs sont arrivés : les jambes de devant des chevaux sont en effet engagées derrière la tourelle qui flanque à gauche le château, ou la cité, où bêtes et gens vont trouver bon souper et bon gîte.

(La suite à un prochain numéro.)

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

SÉANCE DU 8 FÉVRIER 1878.

La séance est ouverte à 8 heures par M. Ad. Regnier, vice-président.

Le procès-verbal de la séance précédente est lu; la rédaction en est adoptée.

Il est donné lecture d'une lettre annonçant la mort de M. le docteur Hoffmann, professeur de chinois et de japonais à l'Université de Leide.

Au 24 avril de l'année courante, la Société des arts et des sciences de Batavia célébrera son premier centenaire. La direction de cette société en informe le conseil et exprime le vœu que la Société asiatique se fasse représenter à cette solennité. M. le secrétaire-adjoint est chargé de répondre à cette invitation.

M. Dumont, directeur de l'École d'Athènes, écrit au Conseil pour le prier de mettre à la disposition de la bibliothèque de cette école la collection complète du *Journal asiatique*. Le Conseil décide qu'un exemplaire du *Journal*, depuis le

commencement de la 2ᵉ série jusqu'à l'année 1877 inclusivement, sera offert à l'École d'Athènes; il charge le secrétaire d'informer M. Dumont de cette décision et de lui faire savoir que le Conseil recevrait avec plaisir, pour la bibliothèque de la Société, les travaux publiés par les membres de l'École d'Athènes.

M. Oppert présente une brochure qu'il vient de faire paraître sur la *Chronologie de la Genèse* rapprochée du comput babylonien. Il ajoute quelques détails inédits sur les rapports mathématiques qu'il a observés entre cette chronologie et celle des Hindous.

La séance est levée à neuf heures.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par l'Académie. *Bulletin de l'Académie impériale des Sciences de Saint-Pétersbourg*. Tome XXIV, nº 3. Saint-Pétersbourg, in-4°.

Par la Société. *Bulletin de la Société de géographie*, nº de novembre 1877. Paris, Delagrave, in-8°.

— *American Oriental Society*. Proceedings; November 1876, May and October 1877, in-8°.

— *Proceedings of the ninth annual session of the American philological Association*, held in Baltimore, July 1877. Hartford, 1877, in-8°.

Par le rédacteur. *Indian antiquary*, ed. by Jas. Burgess, part LXXIV and LXXV. Bombay 1877-1878, in-4°.

Par la Société. *Transactions of the Asiatic Society of Japon*, vol. V, part I and II. Yokohama, 1877, in-8°.

Par la Société du Bengale. Bibliotheca indica. *Gobhilíya Grihya Sútra*, fasc. VII. Calcutta, 1877, in-8°.

— *Sáma Veda Sañhitá*, vol. V, fasc. I and II. Calcutta, 1877.

— *Chaturvarga-Chintámaṇi*, vol. II, fasc. X, in-8°; XI and XII. Calcutta, 1877, in-8.

Par la Société du Bengale. Bibliotheca indica. *A'in-i-Akbari*, edited by H. Blochmann, fasc. XXI, part II, n° 6. Calcutta, 1877, in-4°.

— *Akburnámah*, edited by Maulawi 'Abd-ur-Rahim, vol. II, fasc. II. Calcutta, 1877, in-4°.

Par la Société. *Journal of the Royal geographical Society*, vol. XLV and XLVI. London, Murray, 1875-1876, in-8°.

— *Proceedings* of the same, vol. XX and XXI. London, 1875-1876, in-8°.

Par l'auteur. *La langue et la littérature hindoustanies en* 1877. Revue annuelle par M. Garcin de Tassy. Paris, Maisonneuve, 1878, in-8°, 104 p.

— *On Chinese Currency*. Coin and Paper Money by W. Vissering. Leiden, Brill, 1877, in-8°, XV, 228 p.

Par la Bibliothèque nationale de Florence. *Enciclopedia Sinico-giapponese*. Notizie estratte dal Wa-Kan San-Sai Tu-Ye intorno al Buddismo per Carlo Puini. Firenze, Le Monnier, 1877, in-8°, 84 p.

Par M. Clerc. *L'Islamisme, son institution, son influence et son avenir*, par le docteur Perron. Ouvrage posthume publié et annoté par son neveu Alfred Clerc. Paris, Leroux, 1877, in-18, V, 127 p.

Par l'auteur. *Vattodaya*. (Exposition of Metre) by Sangharakkhita Thera. A Pâli text edited, with translation and notes, by Major G. E. Fryer. Calcutta, 1877, in-8°, 44 p.

— *Metrical Translations from the Sanskrit*. Third series. By J. Muir. esq. Miscellaneous extracts metrically and freely translated, or paraphrased, from the Mahabharata. For private circulation. Edinburgh, 1877, in-18, 32 p.

Par le Gouvernement de l'Inde. *Selections from the records of the Government of India*. N° CXXXVII. Reports on publications issued and registered in the several provinces of British India, during the year 1875. Calcutta, 1877, in 8°, 114 p. 1 pl.

— *Notices of Sanskrit Mss.* By Rájendralála Mitra. Vol. IV, part I. Calcutta, 1877, in-8°.

— *A Descriptive Catalogue of Sanskrit Mss.* in the library

of the Asiatic Society of Bengal. Part First. Grammar; edited by Râjendralâla Mitra. Calcutta, 1877. in-8°, VII-171-LVII p.

SÉANCE DU 8 MARS 1878.

La séance est ouverte à 8 heures par M. Ad. Regnier, vice-président.

Le procès-verbal de la séance précédente est lu ; la rédaction en est adoptée.

Est reçu membre de la Société :

> M. Rimbaud, rue Satory, 10, à Versailles, présenté par MM. Garcin de Tassy et le chanoine Bertrand.

M. Marcel Devic donne lecture d'une liste de mots arabes dont la provenance et la signification offrent des difficultés, et il fait appel aux lumières des arabisants pour en avoir l'explication.

M. Guyard présente des observations sur quelques expressions des textes cunéiformes, comme *Zikurat*, *Sak-ga-tu*, *Zida*, etc. dont la signification n'a pas été encore bien déterminée.

Après un échange d'observations entre MM. Oppert et Halévy sur différents passages assyriens, le Conseil exprime le désir que la notice de M. Guyard et la communication présentée par M. Devic soient insérées dans un des prochains numéros du *Journal asiatique*.

La séance est levée à neuf heures et demie.

Avesta, livre sacré des sectateurs de Zoroastre, traduit du texte zend, par M. C. de Harlez, t. III. Paris, 1877. In-8°, 132 pages, chez Maisonneuve.

M. de Harlez termine dans ce fascicule la traduction complète de l'*Avesta*, dont les deux premières parties (Vendidâd, Vispered, Yaçna) avaient paru en 1875 et 1876. Nous avons ici les onze derniers Yeshts et plusieurs prières du rituel maz-

déen réunies sous diverses rubriques consacrées, comme *nyâyishs*, *afrîn*, *gâhs*, etc. Le traducteur a cru devoir y ajouter, et on ne peut que lui en savoir gré, le *Vistasp Yesht* (page 94), et quelques autres fragments qui nous sont parvenus dans un état si déplorable, que personne ne s'était encore aventuré à en donner l'interprétation.

On connaît les idées arrêtées de M. de Harlez en ce qui concerne le sens général et la provenance de l'*Avesta*. Fidèle aux principes posés par Burnouf et Spiegel, il se refuse à voir dans le livre sacré des Zoroastriens l'affirmation constante d'un même phénomène naturel. Les guerres dont le texte mazdéen nous a conservé le souvenir confus ne sont pas la représentation figurée de l'orage, et les héros iraniens et touraniens ne personnifient en aucune façon le même mythe.

M. de Harlez est un peu moins affirmatif peut-être pour certains passages de l'*Avesta*, par exemple, celui qui se rapporte à Thraétana; mais, partout ailleurs, il se prononce nettement contre un système d'explication qui ne repose, selon lui, que sur des analogies douteuses et des remaniements de texte arbitrairement établis. Et, il faut bien le reconnaître, on aura longtemps encore quelque répugnance à accepter des personnages légendaires ou historiques tels que Huçrava, Vistâçpa et Zarathustra lui-même, comme de simples agents de l'électricité atmosphérique. Longtemps encore, l'*Avesta* se présentera comme un mélange de vérités et de fictions, où les souvenirs authentiques se confondent avec les théories mythiques dans un pêle-mêle de nature à défier les efforts de l'exégèse.

Quelle que soit d'ailleurs l'opinion qu'on adopte sur le fond de la question, on ne peut que féliciter M. de Harlez d'avoir terminé heureusement une entreprise aussi délicate. Sa traduction est claire et d'une lecture agréable; elle n'élude aucune difficulté, plusieurs éclaircissements historiques et des notes en abondance obvient aux obscurités du texte zend. L'index annoncé dans la préface du présent volume paraît avoir été retardé par des circonstances imprévues. Espérons que l'auteur ne nous le fera pas longtemps attendre, et qu'il ter-

minera, par cet utile complément, une publication sûre de trouver un accueil favorable auprès de tous ceux qui s'intéressent à l'étude d'une des conceptions religieuses les plus pures du monde asiatique. B. M.

Mille et un proverbes turcs, recueillis, traduits et mis en ordre par J. A. Decourdemanche. Bibliothèque orientale elzévirienne. Paris, 1878. 1 vol. in-12, VII-122 pages, chez E. Leroux.

M. Decourdemanche s'est proposé de faire connaître le caractère et les mœurs de la société turque, en l'étudiant dans les infiniment petits de sa littérature. C'est ainsi qu'il a publié récemment la traduction des *Facéties de Nasr eddîn Khodja*. Le modèle était-il heureusement choisi? Il est permis d'en douter: les Turcs n'auront rien à gagner à la publication d'un recueil d'*anas* où les paillettes d'or, s'il y en a, sont enfouies sous le fumier : ils y perdront peut-être un peu de cette gravité majestueuse qu'on leur prêtait, à tort ou à raison; mais à la place de gravité mettons pesanteur, et fermons le livre. Le traducteur a été mieux inspiré dans ce nouvel ouvrage. Nous reconnaissons avec lui que rien ne fait mieux connaître une race que les adages populaires où ses instincts bons et mauvais, ses croyances, ses préjugés se reflètent avec une étonnante sincérité. Ce n'est pas que tout soit de provenance authentique dans les proverbes réunis ici. Plusieurs sont communs aux autres littératures musulmanes. Ceux-ci, par exemple : « Louveteau devient loup; Nègre au bain ne blanchit pas », rappellent aussitôt les spirituelles boutades de Saadi dans le Gulistan, et se retrouvent dans la liste de proverbes qui termine la Grammaire persane de Mirza Habib. D'autres ont leur prototype en arabe vulgaire ou même dans la savante compilation de Meïdani. Les proverbes turcs, et c'est ce qui les distingue surtout de ceux des Arabes, n'ont pas de passé historique, ils ne rappellent aucun fait réel ou légendaire de la vie nationale et n'intéressent, par conséquent, que la morale et le

dictionnaire. Le traducteur français n'a négligé aucune source d'informations : sans omettre les publications latines, françaises, italiennes qui renferment des choix de proverbes turcs, il paraît avoir consulté surtout les recueils de Vahid et de Schinassi efendi, et le plus complet de tous, les *Atalar seuzeu*, « Dictons de nos pères », publiés, il y a sept ou huit ans, par Ahmed Vefyk efendi. Autant qu'on peut en juger loin du texte, la traduction est fidèle et dénote une connaissance solide de la langue vulgaire, encore si mal expliquée par nos lexicographes. Il serait injuste de chicaner M. Decourdemanche sur la classification qu'il a adoptée en réunissant ses sentences sous de grandes rubriques, comme « Fatalité et résignation, Vérité et mensonge ». Quoi qu'on fasse, un groupement de ce genre sera toujours arbitraire, et ne remplacera pas l'ordre alphabétique; mais celui-ci n'a de valeur que s'il se rapporte au texte. Quelques-unes de ces sentences ne sont pas données intégralement. Ainsi le proverbe n° 75 : « Avec de la patience, le verjus devient confiture », doit être complété ainsi : « et la feuille du mûrier devient soie »; n° 487 : « Ancien ami ne devient jamais ennemi », ajoutez : « et nouvel ami n'est jamais utile; » n° 651 : « Le cheval appartient à qui le monte, le sabre à qui le ceint », ajoutez : « et le pont à qui le traverse ». Enfin on serait en droit d'exiger quelques explications dans les adages par trop concis et surtout un peu plus de correction typographique. A moins d'avoir le texte sous les yeux, comment comprendre la maxime n° 183 : « Si l'âme meurt dans la montagne, la perte en est pour la maison », au lieu de « Si l'âne meurt, etc. (*echek daghda eulur*) »? En résumé, travail consciencieux et exact, mais peu utile aux orientalistes par l'absence du texte et insuffisant pour le public par l'absence des notes.

B. M.

Le Gérant :

BARBIER DE MEYNARD.

JOURNAL ASIATIQUE.

AVRIL-MAI-JUIN 1878.

INCANTATION MAGIQUE CHALDÉENNE

BILINGUE,

A TEXTE PRIMITIF ACCADIEN,

AVEC VERSION ASSYRIENNE,

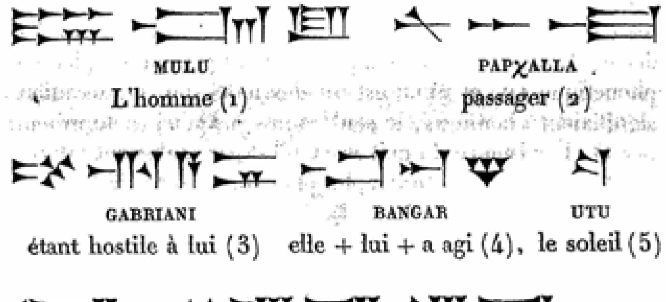
TRADUITE ET COMMENTÉE

PAR M. FRANÇOIS LENORMANT.

(DEUXIÈME ARTICLE.)

7.

ACCADIEN.



MULU PAPχALLA

L'homme (1) passager (2)

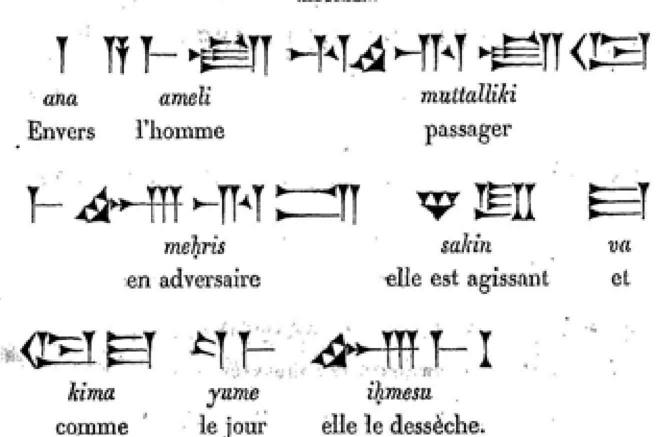
GABRIANI BANGAR UTU

étant hostile à lui (3) elle + lui + a agi (4), le soleil (5)

DIM MUNDARUS

comme elle le dessèche (6).

ASSYRIEN.



(1) Le sens du complexe idéographique n'est pas douteux, car on le trouve à chaque pas dans les documents poétiques bilingues, traduit comme ici par l'assyrien *amelu*, *amilu* « homme ». La lecture prononcée en est moins sûre, et nous n'avons pas de preuve absolue de notre transcription MULU. Mais du moins elle s'appuie sur des arguments fort sérieux. Dans le complexe qui nous occupe, le dernier caractère paraît bien positivement être un complément phonétique LU, et MULU est un des mots qui, en accadien, signifiaient « homme », le seul connu jusqu'ici se terminant par LU. L'existence du mot MULU n'est pas seulement attestée par l'échange de l'orthographe phonétique MU-LU avec le signe idéographique , pour le pronom relatif des personnes, lequel n'est autre que le substantif « homme », de même que le pronom relatif des choses, GAR (sur lequel nous reviendrons un peu plus loin), est originairement le mot « chose ». W. A. I. IV, 29, 3, verso, l. 51-52, nous offre le mot « homme », traduit par l'assyrien *amelu* et écrit phonétiquement MU-LU, et cela dans l'expression MULU

BI « cet homme », en parlant du malade ou du pécheur, qui se reproduit par centaines de fois dans les textes magiques et liturgiques, et où presque toujours l'orthographe employée est :

Accadien.

	MULU	INE-BARRAZU	MULU	BI	ALTI
(À)	l'homme	as fait grâce + tu,	homme	cet	il + a repris vie.

Assyrien.

	ameliv	*tappalaši*	*amelu*	*šû*	*iballuṭ.*
(À)	l'homme	tu as fait grâce,	homme	cet	a repris vie.

Je crois trouver ici à la fois la preuve irréfragable de l'existence du mot accadien MULU « homme » et la justification de ma lecture du complexe idéographique, avec complément phonétique, que MU-LU remplace dans cet exemple.

La notion qui aura présidé au groupement de caractères formant le complexe en question, , paraît être celle de l'homme comme habitant de demeures fixes. En effet, le signe qui y est placé après celui d'« homme » est expliqué dans Syllab. A, 267, GISGAL = *manzazu*. L'assyrien *manzazu*, de la racine נזז, désigne toute espèce d'« objet fixé, dressé », un « point fixe », une « chose fixe », et, par suite, en matière commerciale, une « garantie réelle », un « gage », une « couverture » (*manzazanu* : W. A. I. II, 13, l. 21-23, b). Le composé accadien GIS-GAL, considéré étymologiquement, signifie mot à mot « grand bois », et paraît avoir désigné d'abord un « mât », une « poutre dressée et fixée », mais ses acceptions se développent ensuite et s'étendent de manière à englober celles de l'assyrien *manzazu*. C'est ainsi que le point cardinal du midi s'appelle MER GISGALLU (W. A. I. II, 29, l. 1, g-h; sur sa détermination, voy. Friedr. Delitzsch, AS, p. 139 et suiv.), c'est-à-dire le point où le soleil paraît se fixer, s'arrêter quelques instants au milieu de sa

course. Ce n'est qu'après avoir développé cette catégorie d'acceptions que le mot composé de la langue accadienne GISGAL a reçu pour expression idéographique le signe [cuneiform], car ce caractère n'est autre qu'une variante de celui qui désigne la « ville », le lieu de station fixe par excellence, [cuneiform]. Il s'emploie même quelquefois à la place de ce dernier idéogramme pour représenter la notion de « ville », auquel cas il est lu en accadien URU et en assyrien *alu* (Sayce, *Assyr. gramm.* p. 5, n° 36), les deux termes habituels signifiant « ville » dans ces langues (Syllab. A, 261).

Il est bon de dire aussi quelques mots de l'assyrien *amelu, amilu* « homme ».

La Bible (II Reg. xxv, 27; Jer. LII, 31) y met un ו au lieu d'un מ en transcrivant le nom royal *Amil-Maruduk*, אויל־מרך, ce qui est d'accord avec les formes Εὐειλμαράδουχος et Εὐιλμαλούρουχος (cor. Εὐιλμαρούδουχος) des fragments de Bérose et de Mégasthène. Mais je ne puis voir ici qu'un effet de la tendance de la prononciation babylonienne, tendance héritée des Accads, à confondre les sons *m* et *v*, la même qui a amené Hésychius à rendre *sumus* en σαῶς, et *same* en σαύη (LPC, p. 348). Malgré les transcriptions qui viennent d'être rappelées, la seconde radicale du mot est indubitablement un מ, car jamais en assyrien le ו n'est consonne dans les racines doublement défectives פ״א et ע״ו.

J'ai proposé ailleurs (ESC, p. 225) de regarder l'assyrien *amelu* comme emprunté à l'accadien MULU, mais je dois reconnaître que cette conjecture est loin de me satisfaire pleinement. Il est bien plus probable qu'il faut chercher à ce mot une étymologie sémitique. Cependant je ne saurais souscrire à celle qu'ont adoptée M. Schrader (KAT, p. 344 et 373) et M. Friedrich Delitzsch (AS, p. 90), lisant *auilu* et rapportant ce mot à la même racine הבל que *abal, ablu* « fils ». Une dérivation bien plus naturelle et bien plus vraisemblable serait celle qui tirerait *amelu, amilu* de la racine אמל, que l'hébreu possède aussi bien que l'assyrien; le mot, dans son acception première, désignerait donc l'homme comme « le périssable,

le mortel », ce qu'admet également M. Oppert. Dans cette donnée, il faudrait reconnaître une allusion à l'origine du terme et un choix intentionnel dans la façon dont c'est toujours *amelu*, et jamais *nisu*, que l'assyrien emploie avec l'épithète de *muttalliku* « passager », dans l'expression que nous commentons en ce moment et que les documents magiques et liturgiques reproduisent tant de fois.

(2) Sur cette expression = *amelu muttalliku* « l'homme passager (sur la terre) », voy. ESC, p. 22. Je l'y ai transcrit MULU χALLA, d'après Syllab. AA, 54, où jusqu'ici l'on n'avait su voir que χA-AL comme transcription du radical verbal , dont est le participe employé adjectivement. M. Friedrich Delitzsch (AL, 2ᵉ éd. p. 66) affirme maintenant avoir discerné sur la tablette originale les vestiges certains de . D'après ceci, la transcription à donner définitivement serait MULU PAPχALLA, et dans le verbe orthographié nous aurions, non le simple χAL (sur lequel voy. Friedrich Delitzsch, AS, p. 52 et suiv.), mais un composé PAP-χAL dont il serait un des éléments.

Le sens originaire de = PAP est *naṣaru* « protéger », et dans W. A. I. II, 48, l. 38, c-d, notre composé PAP-χAL est traduit *niṣirtuv* « protection, secours ». Sa signification étymologique primitive doit, en effet, d'après sa composition, avoir été « courir au secours, se mouvoir rapidement pour protéger », mais l'emploi s'en est étendu ensuite, par catachrèse, à toute espèce de mouvement rapide.

(3) Sur le verbe composé GAB-RI (mot à mot « s'élever en face ») = *maḫaru* « être opposé, rival, hostile », voy. Friedrich Delitzsch, AS, p. 120 et suiv., et ce que j'ai dit moi-même dans le *Journal asiatique* de février-mars 1877. GABRIA en est ici le participe, que suit le suffixe pronominal possessif de la 3ᵉ pers. sing. NI.

(4) La lecture du verbe GAR = *sakanu* ou *episu* « faire ».

saraku « fournir, accorder », dont les exemples sont si multipliés dans les textes, est établie d'une manière décisive par la prolongation en RI, qui ne permet pas de lire SA.

W. A. I. II, 11, l. 10-24, c-d, donne ainsi une portion du paradigme du 1[er] indicatif de la 1[re] voix de ce verbe :

INGAR = *isruk* « il a fourni »,
INGAR = *iskun* « il a fait »,
INGARRIES = *isruku* « ils ont fourni »,
INGARRIES = *iskunu* « ils ont fait »,
INGARRI = *isarrak* « il fournit »,
INGARRI = *isakan* « il fait »,
INGARRINE = *isaraku* « ils fournissent »,
INGARRINE = *isakanu* « ils font »,
INNANGAR = *isruksu* « il lui a fourni »,
INNANGAR = *iskunsu* « il lui a fait »,
INNANGARRIES = *isrukasu* « ils lui ont fourni »,
INNANGAR]RIES = *iskunusu* « ils lui ont fait »,
INNANGARRI] = *isaraksu* « il lui fournit »,
IN[NANGARRI] = *isakkansu* « il lui fait »,
IN[NANGARRINE = *isa*]*rakusu* « ils lui fournissent »,
INNAN]GARRINE = *isa*]*kanusu* « ils lui font ».

(5) Sur la lecture UTU du nom du « soleil », voy. la glose de W. A. I. II, 57, l. 15, a; conf. aussi Syllab. A, 133; ESC, p. 32. On pourrait aussi lire ici UD-, ét. prol. UDDA = *urru* (W. A. I. II, 47, l. 60, e-f) et *yamu* (W. A. I. IV, 28, 1, l. 5-6) « jour ». En effet, la version assyrienne traduit *yumu*, appliquant le terme de « jour » à la « chaleur du jour ».

(6) Le sens est déterminé par la version assyrienne qui emploie le verbe חמא ou חמי, syriaque ܚܡܐ. Dans l'accadien nous avons un verbe dont je ne connais jusqu'ici qu'un second exemple, lequel vient, du reste, confirmer la signification. C'est dans W. A. I. IV, 2, col. 6, l. 1-2 : UTUK χUL MUNDA-

RUS = *utukku limnu itarus* (apocopé pour *itarusu*) « le démon mauvais le tourmente » (de תרח). Mais avec ces deux exemples seulement il est encore impossible de dégager avec certitude le radical verbal. MUNDARUS est sûrement un indicatif impersonnel, mais il peut appartenir également à la 5ᵉ voix d'un verbe DARUS ou à la 8ᵉ d'un verbe RUS. En outre, il est très-possible que nous soyons en présence de formes plurielles où la finale s soit à considérer comme la marque du nombre; les deux phrases s'y prêtent, et même ce qui rend cette hypothèse assez vraisemblable dans le passage que nous commentons, c'est que le verset parallèle du texte accadien a son verbe (dont le sujet est le même) au pluriel. S'il en était ainsi, le radical verbal serait DARU ou RU, la première forme étant peut-être la plus vraisemblable. Il faut attendre, avant de se prononcer définitivement, un autre exemple qui prête moins à l'ambiguïté et qui laisse voir plus clairement la forme exacte du radical.

8.

ACCADIEN.



MULU — BI

Homme — cet (1)



BANGAZAES

elle + l'+ a frappé mortellement (2).

ASSYRIEN.



ameli — *suatav*

Homme — cet



(1) MULU BI = *amela suatuv* ou *amélu sû* « cet homme », est une expression qui se rencontre à chaque instant dans les incantations magiques. C'est un des exemples qui prouvent le plus clairement que le pronom de la 3ᵉ pers. BI ne devient pas seulement le suffixe du cas déterminé dans la déclinaison, mais joue aussi le rôle d'un démonstratif enclitique (LPC, p. 170).

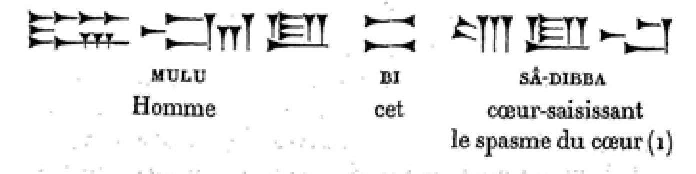
(2) C'est par Syllab. A, 207 et 208, que nous connaissons la lecture du radical GAZA, qui y est interprété *daku* (דוך) « frapper, tuer » et *ḫibû* « écrasement, effacement ». Dans les textes, outre les traductions par דוך et חבא, nous en relevons aussi une par le sémitique בחז, qui signifie également « frapper, immoler » (UMENIGAZA = *bu'uz* « sacrifie, immole » : W. A. I. IV, 26, 7, l. 45-46).

BANGAZAES est une 3ᵉ pers. plur. prétér. 2ᵉ indicat. object. (avec incorporation du pron. object. de la 3ᵉ pers.) de la 1ʳᵉ voix de GAZA. Le sujet sous-entendu de tous ces versets est « le mal de la tête, la folie », ŠAGGIG; dans les incantations destinées à combattre ce mal, tantôt les verbes qui y ont trait sont au singulier, tantôt le nom, se comportant comme un collectif, entraîne le pluriel pour les formes verbales. Ici nous avons indifféremment et côte à côte les deux constructions; mais une semblable irrégularité dans l'emploi des nombres grammaticaux est assez fréquente dans les textes accadiens.

9.



ACCADIEN.



MULU — BI — SÂ-DIBBA
Homme — cet — cœur-saisissant
le spasme du cœur (1)



DIM — SUMTAGURGURRA
comme — elle oppresse (2).

ASSYRIEN.



amelu — *sû* — *kima* — *sa*
Homme — cet — comme — par



kiş — *libbi*
le spasme — du cœur



ittanakrara
il est oppressé.

(1) SÂDIBBA est le participe d'un verbe composé SÂ-DIB. Dans W. A. I. IV, 10, recto, l. 52-53, nous trouvons ce participe pris au sens moral et employé pour dire « irrité » : LUKU.AN.ŚUKUS MUχMU SÂDIBBA GIGGA MUNRÛE « la déesse contre moi irritée péniblement me travaille » = *istar eliya*

iṣbuś va marṣis yusemananni « la déesse contre moi s'est irritée (conf. arabe ضبس) et péniblement m'a troublé » (aoriste paragogique, avec suffixe de la 1[re] pers. du schaphel de המה). Ici sâdibba est entendu au point de vue matériel et employé comme substantif pour désigner « le spasme du cœur », *kiṣ* (aram. כויצה) *libbi*.

Étymologiquement, le composé sâ-dib veut dire « cœur + saisir, prendre, serrer ». La lecture de son premier élément *sâ* = *libbu* « cœur » est assurée par Syllabaire A, 55; de là le nom conventionnel *sâu* donné au caractère qui l'exprime, 𒊮. Ce dernier renseignement nous est fourni par Syllab. A, 124, qui enregistre le signe en question comme étant susceptible d'avoir la valeur de phonétique indifférent *sa;* on en trouve, en effet, des exemples sporadiques, même dans les textes assyriens, bien que ce fait n'ait encore été signalé par aucun assyriologue; ainsi *saṭir* « écrit » se trouve orthographié [cunéiforme] (W. A. I. II, 10, col. 1, l. 25; IV, 9, verso, l. 44; 16, 2, l. 67) et *saṭar* [cunéiforme] (W. A. I. IV, 10, verso, l. 56; 11, verso, l. 51).

Quant au second élément, le verbe [cunéiforme] dib (ét. prol. dibba) est depuis longtemps connu. Dans W. A. I. II, 11, l. 72-74, g-h, indib est successivement interprété par *iṣbat* « il a pris », *iklal* « il a achevé, consommé », et *yusetiq* « il a fait passer, franchir ». Ce sont là les trois catégories principales de significations de ce verbe accadien, que l'on trouve dans les textes traduit par les verbes assyriens *ṣabatu* « prendre » (c'est la version la plus habituelle), *kamû* « posséder » et *etiqu* « passer, franchir », soit au kal, soit à la voix factitive du schaphel (G. Smith, *Phon. val.* 355; Sayce, *Assyr. gramm.* p. 42, n° 484). Dans Syllab. D, 13, l'explication assyrienne [cunéiforme] (incontestable sur l'original, n'en déplaise à M. Friedr. Delitzsch) ne doit pas être transcrite, comme je l'ai fait, *disbatav*, mais *tiṣbatav* « l'action de prendre ».

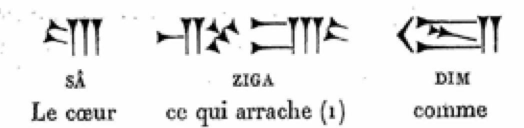
(2) Nous avons ici une forme verbale nouvelle, qu'il faut

décomposer en SU-M-TA-GURGURR-A; c'est la 3e pers. sing. du prétérit du 1er indicatif d'une voix qui n'avait pas encore été observée, gratificative et causative à la fois, que nous numérotons provisoirement comme onzième, à la suite de celles dont on a jusqu'ici constaté l'existence. Cette voix est caractérisée par la combinaison des particules formatives de la 4e, SU, et de la 2e, sous la forme TA. Le pronom sujet s'y incorpore entre les deux formatives et le N de celui de la 3e pers. s'y transforme en M devant le T de TA.

Le radical verbal est GURGUR, dérivé duplicatif du simple GUR, lequel est traduit presque constamment, comme dans Syllab. A, 209, par le verbe sémitique *târu* (תור) «revenir, retourner, devenir» (M. Sayce a même relevé la traduction de GUR par *basû* «exister»), et transitivement «ramener, rendre» (voy. encore W. A. I. II, 12, l. 30 et 31, a-b : NENGUR = *yuter; ABBAGUR = yutter*). Le dérivé GURGUR est toujours rendu par les voix causatives de תור, le aphel ou le schaphel, car il a invariablement la signification transitive de «ramener, rendre». A la 11e voix, le passage qui nous occupe le montre traduit par l'ittanaphal du verbe *kararu* (arabe كَرَّ) «revenir, ramener, répéter, aller autour». Le sens de l'expression assyrienne est manifestement «être enserré, resserré, oppressé», et nous avons ici la reproduction, avec d'autres mots, de l'idée qui s'est déjà offerte à nous dans le verset de W. A. I. IV, 3, col. 2, l. 44-45, cité à la note 4 du verset 1 : «la maladie de la tête enserre, resserre comme le spasme du cœur», où le verbe employé était DÛDÛ = *taqapu*. On remarquera que, dans le verset que nous commentons et dans les deux suivants, la version assyrienne, tout en conservant le même sens général que le texte accadien, change la construction de la phrase et son sujet, ce qui arrive très-fréquemment dans les versions de ce genre. L'accadien emploie des verbes dérivés d'un caractère actif et causatif, prenant pour sujet la maladie qui agit sur l'homme; l'assyrien y substitue des voix passives et réfléchies, dont le sujet ne peut être que l'homme malade.

10.

ACCADIEN.



SÂ	ZIGA	DIM
Le cœur	ce qui arrache (1)	comme

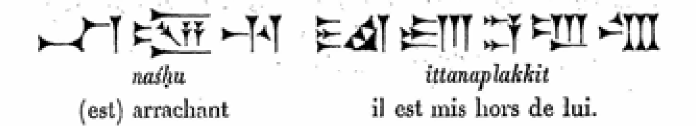
INBALBALE

elle met hors de lui (2).

ASSYRIEN.



kima	*sa*	*libbasu*
Comme	ce qui	son cœur



naśḫu	*ittanaplakkit*
(est) arrachant	il est mis hors de lui.

(1) ZIGA est un adjectif de formation habituelle (E.A, I, I, p. 56; LPC, p. 129), dérivé du radical verbal ZI = *naśaḫu* « éloigner, reculer, arracher », sur lequel voy. ESC, p. 99.

C'est avec une certaine surprise que j'ai vu M. Friedrich Delitzsch, dans la 2ᵉ édition de ses AL (p. 30), déclarer, avec le ton tranchant et trop affirmatif qu'il a le tort d'adopter depuis quelque temps : « Die von Lenormant noch immer behauptete sumerische Adjectivendung GA *existirt absolut nicht.* » J'en suis fâché pour l'ingénieux professeur de Leipzig, mais c'est précisément une erreur qu'il formule avec

tant d'assurance, et plus j'étudie les textes accadiens, plus je demeure convaincu que ce serait se tromper gravement que de ne pas vouloir y reconnaître l'existence d'un suffixe de dérivation GA, servant à former des adjectifs qui se prennent quelquefois substantivement (comme tous les adjectifs possibles), que de prétendre, comme le fait M. Friedrich Delitzsch, ne reconnaître dans la finale GA que l'état de prolongation de radicaux se terminant par un G.

Sans doute, en pénétrant davantage dans la connaissance de la langue d'Accad, on a pu constater que, dans un certain nombre des cas où l'on avait cru d'abord reconnaître des exemples de formations adjectives par le suffixe GA, l'explication aujourd'hui proposée pour tous par notre savant contradicteur est la vraie. Ainsi :

n'est pas à lire KÛGA, mais AZAGGA, ét. prol. d'un radical AZAG, que fait connaître Syllab. A, 110;

n'est pas à lire PARGA, mais LAGGA ou LAGA, ét. prol. d'un radical LAχ (voy. Syllab. A*, 136) que nous étudierons dans un autre travail;

n'est pas à lire MIGA, mais GIGGA, ét. prol. d'un radical GIG (W. A. I. II, 39, l. 15, e-f; conf. ESC, p. 68). Cette dernière observation ne s'applique avec certitude qu'à ou = *ikliti* « ténèbres »; il faut réserver la question relative à représentant l'adjectif « noir » (assyr. *ṣalmu*), car dans ce dernier cas de très-fortes présomptions, sur lesquelles j'aurai l'occasion de revenir ailleurs, donnent lieu de croire que la lecture était réellement MIGA.

Mais il est précisément remarquable que les éclaircissements qui sont venus retrancher des mots de la liste de ceux que l'on admettait comme formés par le moyen du suffixe GA ont précisément porté sur ceux qui offraient l'anomalie, fort peu vraisemblable dans la donnée d'une telle formation, de n'être pas essentiellement des adjectifs, mais de s'employer

comme verbes. L'existence d'un verbe KÛGA ou d'un verbe PARGA, sortis d'adjectifs KÛGA et PARGA, dérivés d'abord de radicaux verbaux KÛ et PAR, dont KÛGA et PARGA ne se seraient aucunement distingués par le sens, était un fait grammatical pour le moins bizarre. Rien de plus simple, au contraire, et de plus normal que ce que nous constatons aujourd'hui, que l'idéogramme [cuneiform], avec le sens d'« être clair, brillant », représente concurremment deux radicaux verbaux synonymes, KÛ, ét. prol. du présent KÛE [cuneiform] ou par apocope [cuneiform] KÛ', et AZAG, ét. prol. AZAGGA [cuneiform], et [cuneiform] de même, avec la signification de « briller, être blanc, pur », deux verbes bien distincts, PAR, ét. prol. du présent PARRA [cuneiform], et LAχ, ét. prol. LAGGA [cuneiform]. Il est de même probable que [cuneiform], qui ne se trouve pas seulement comme nom mais dans des formes verbales, avec le sens de « parler, nommer, commander », n'est pas à lire KAGA ou GÛGA (ce que l'on devrait expliquer comme des dérivés en GA de KA ou de GÛ), mais DUGGA, dans quoi l'on reconnaîtra la forme de prolongation d'un radical DUG, que la glose de W. A. I. II, 7, l. 33, e-f, nous fait connaître comme une des lectures accadiennes de l'idéogramme [cuneiform], avec l'acception spéciale de « demander, implorer » (= *erisu*, conf. hébr. ארש).

C'est autrement qu'il faut expliquer la formation de [cuneiform] « bon », qui ne s'emploie jamais que comme adjectif et qui pourtant est à retrancher de la liste des mots de cette catégorie présentant le suffixe de dérivation GA. M. Friedrich Delitzsch (AS, 2ᵉ éd. p. 20) me paraît se méprendre quand il veut lire ici DUGGA et suppose qu'il s'agit de l'état prolongé d'un mot DUG. Ce mot DUG, dans le sens de « bon », n'existe pas. L'idéogramme [cuneiform] est bien susceptible de la lecture accadienne DUGU (Syllab. A', 68), mais cela uniquement avec la signification de « genou », *birku* (Syllab. AA, 6). Comme radical verbal voulant dire « être bon », il se lisait χi (ainsi que j'ai restitué dans Syllab. AA, 6, où il y a sur l'original, en regard de cette signification, les vestiges certains d'une trans-

cription autre que DUGU) et « bon », χIGA, comme l'établit la variante orthographique χI-I-GA, dont j'ai eu jusqu'ici l'occasion de relever deux exemples. Le verbe χI est au nombre de ceux qui, à l'état absolu du prétérit, laissent tomber une consonne finale de leur racine et la retrouvent devant les suffixes, à qui elle sert de support. Sa racine est χIG; il fait χIGI à l'état de prolongation du présent (ESC, p. 74), et χIGA « bon » en est sûrement le participe, qui s'emploie tout naturellement comme adjectif.

Mais ces éliminations et ces rectifications de détails une fois faites, le fait essentiel et fondamental de l'existence d'un suffixe de dérivation GA, formant des adjectifs, reste intact et certain. Ce qu'il faut relever pour s'en convaincre, ce ne sont pas, comme le fait M. Friedrich Delitzsch, les exemples d'adjectifs ou de substantifs pouvant avoir été tels originairement, dans lesquels la syllabe GA s'attache à la suite de l'idéogramme d'un radical se terminant en G. Les exemples de ce genre ne prouvent absolument rien, ni dans un sens ni dans un autre, pour la question qui nous occupe; pour des mots terminés en G, si leur voyelle de prolongation était A, il ne pouvait pas y avoir de différence entre leur état prolongé ou des dérivés qu'ils auraient produits au moyen d'un suffixe GA. Ainsi, étant donné le mot GIG « nuit, obscurité », dont l'état de prolongation était GIGGA, un dérivé adjectif pour dire « ténébreux », qu'on en aurait tiré par la suffixation de GA, n'aurait pu être, lui aussi, que GIGGA.

Ce qu'il importe de recueillir, car nous y trouvons le démenti formel de la thèse affirmée par le savant professeur de Leipzig, ce sont les exemples de mots, au sens essentiellement adjectif, qui nous offrent un suffixe GA à la suite d'un radical terminé par une voyelle ou par une articulation autre qu'une gutturale, qui par conséquent ne peuvent pas être confondus avec l'état de prolongation de ce radical. Les exemples de ce genre sont nombreux et il suffira d'en citer quelques-uns, sans en dresser une longue liste, qui serait facile à établir. On aurait, d'ailleurs, peine

à en trouver un plus certain et mieux caractérisé que le ziga qui nous fournit matière à cette note, et qui se rattache incontestablement à un radical verbal dont la lecture zi n'est pas susceptible de doute, puisqu'il ne se prêterait même à aucune autre. Cet adjectif ziga, de zi = *naśaḥu* « arracher, éloigner », a pour parallèle un homophone exact, ziga « vivant », dérivé de la même façon et au moyen du même suffixe de l'autre radical zi « respirer, vivre », sur lequel voy. ESC, p. 98.

Rappelons encore :

sega = *magiru* « heureux », et substantivement « chose heureuse, bonheur (*magaru*) », dérivé de se = *magaru* « être heureux »; rien n'autorise à supposer à une lecture encore inconnue, se terminant en g, dont aurait été la forme prolongée; nous avons même une preuve formelle de l'impossibilité d'admettre cette dernière hypothèse; elle est administrée par W. A. I. ii, 7, l. 28 et 29; g-h, qui enregistre à la suite l'un de l'autre, comme deux mots distincts, et , en les traduisant l'un et l'autre par *magaruv;* or, JAMAIS les tablettes lexicographiques n'enregistrent de cette façon, côte à côte, un mot à l'état absolu, puis le même à l'état de prolongation;

kûga « se fixant, se reposant » — employé substantivement pour désigner le « coucher du soleil », *erib samsi* — dérivé de kû = *asabu* « s'asseoir, se reposer »; ce mot est particulièrement important, car la façon dont il est donné dans la glose de W. A. I. ii, 39, l. 18, e, ne permet pas même de songer à y chercher pour le signe une autre transcription que sa valeur ordinaire de phonétique indifférent, car ku-ga semble y être l'indication de la prononciation d'un groupe graphique formé de l'idéogramme et du phonétique , représentant le suffixe ga;

kurûga = *damqu* « de bon augure, propice, favorable », dérivé de kurû = *damaqu* « être propice, de bon augure »;

[cunéiforme] KUBABBARGA « en argent, fait d'argent » — employé substantivement pour désigner un prix en argent — dérivé de [cunéiforme] KUBABBAR « argent », qui est lui-même étymologiquement un composé KÛ-BABBAR « brillant — blanc ». Ni [cunéiforme] ni [cunéiforme] ne sont susceptibles de lectures se terminant en G, et il faudrait en inventer pour les besoins de la cause avant d'arriver à transformer en mots avec cette désinence, à leur état de prolongation, les deux derniers dérivés par le suffixe GA que nous venons de rappeler.

Une dernière circonstance, importante pour le génie de la grammaire accadienne, que j'ai déjà signalée depuis longtemps (E. A. I, 1, p. 57) et dont les exemples sont manifestes dans les textes soumis aux études des savants, achève de prouver la réalité d'existence de la formation d'adjectifs par un suffixe GA et contribue à en faire mieux comprendre le mécanisme essentiel. Je veux parler de l'emploi qui a lieu quelquefois de formation de ce genre à la place de génitifs de déclinaison. Tel est le cas lorsque le titre habituel du dieu Éa « le Seigneur de la terre » se présente sous la forme MUL-KÎGA, au lieu du plus ordinaire MUL-KÎ, avec un simple génitif de position, ou MUL-KÎGE, avec emploi du suffixe grammatical du cas relatif. Nous avons de même, dans les textes unilingues des rois de l'ancien empire de Chaldée, des formes comme :

ENI URUGA « seigneur de la ville », mot à mot « seigneur urbain » ;

ENI UNUKÎGA « seigneur d'Orchoé », mot à mot « seigneur Orchoénien » ;

UDDADU NUNKÎGA « le prééminent d'Eridhou ».

Voyez encore, parmi les locutions relatives à l'exploitation rurale qui sont groupées dans W. A. I. II, 14 :

GIAL ASÂGA « le bornage du champ », traduit simplement *kadara* « le bornage », dans la version assyrienne (l. 11, a-b) ;

SE ASÂGA « le grain du champ » (l. 54, a).

Dans ces derniers exemples, l'adjectif ASÂGA, dérivé de

ASÀ « champ » par addition du suffixe GA, tient la place du génitif de position ou de déclinaison, ou bien du cas relatif de ce mot ASÀ.

Il importe, du reste, ici de se souvenir que, dans la déclinaison accadienne, le suffixe du cas de relation est GE. En effet, il est difficile de ne pas admettre une parenté originaire étroite entre ce suffixe casuel et le suffixe de dérivation GA, que nous venons d'étudier de nouveau, puisque, si ce dernier donne essentiellement naissance à des adjectifs, ceux qu'il a servi à former peuvent syntaxiquement se substituer à l'emploi du cas des noms substantifs dont le suffixe de déclinaison est GE.

(2) Le simple BAL ou PAL, dont la lecture est déterminée par la valeur avec laquelle le signe qui le représente, , passe comme phonétique dans l'usage des textes assyriens, est un radical verbal qui se présente fréquemment dans les textes bilingues et y est traduit par les verbes assyriens *ebiru* « franchir, traverser », *etiqu* « passer, traverser, être déplacé », *palkatu* « aller au delà, franchir, transgresser », au kal et au niphal « se révolter » (*napalkutu*), enfin *nakaru* « se révolter, être ennemi » (BAL, PAL, comme substantif, est *nakaru* « rebelle, ennemi » : voy. G. Smith, *Phon. val.* 5; Sayce, *Assyr. gramm.* p. 2, n° 6). Le dérivé formé par doublement BALBAL ou PALPAL (prononcé suivant toutes les vraisemblances BABAL ou PAPAL) prend, conformément à la règle la plus habituelle, un sens causatif et fréquentatif, de telle façon qu'on le trouve généralement rendu en assyrien par le schaphel de עבר, עתק ou פלכת. Ici, dans INBALBALE, c'est la 3[e] pers. sing. prés. 1[er] indicat. de la 1[re] voix de BALBAL (BABAL) que nous avons, et il est traduit par l'ittanaphal de פלכת. A cette voix, le verbe assyrien en question devient naturellement « être mis hors de soi, hors de sens », signification qui va très-bien à la phrase et s'accorde heureusement avec l'ensemble du texte. Le verbe dérivé qu'emploie l'original accadien implique la même notion, mais au sens actif et factitif; il y a donc dans la version

assyrienne un nouvel exemple du changement du sujet de la phrase que nous avons déjà signalé tout à l'heure, dans la note 2 du verset 9.

Je n'ai parlé dans ce qui précède que de l'acception la plus habituelle du radical BAL, parce que c'est celle à laquelle se rattache l'emploi du dérivé BALBAL dans la phrase que nous commentons. Mais le même radical, soit comme verbe, soit comme substantif, possède aussi toute une autre catégorie d'acceptions, auxquelles il n'est possible de trouver de lien avec celles qui viennent d'être indiquées, qu'en admettant, comme notion première représentée par le radical BAL, celle de « couper, diviser ». En effet, nous trouvons le dérivé BALBAL traduit en assyrien par נקה au sens de « sacrifier, immoler »; W. A. I. IV, 23, 1, col. 1, l. 15-16 :

Accadien.

SUMU (OU QATMU)	LAχLAGGA	LIMZU	BALBALE
Main + ma	pure	devant + toi	sacrifie.

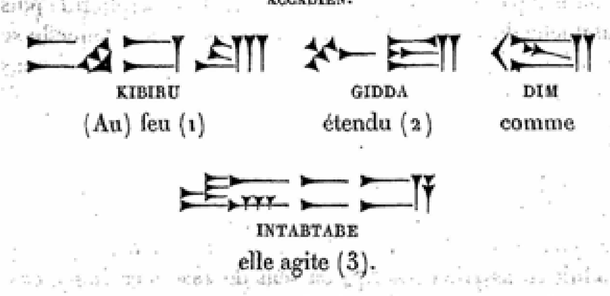
Assyrien.

qatai	*ellati*	*iqqâ*	*maḫarka*
Mes mains	pures	sacrifient	devant toi.

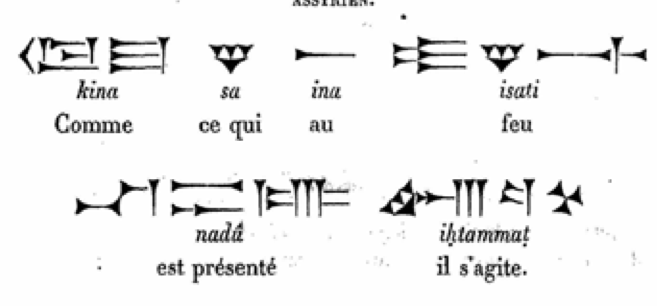
[cuneiform] ou [cuneiform] [cuneiform], c'est-à-dire BAL (représenté par son idéogramme seul ou précédé du déterminatif aphone de trois), est le nom de la « hache », en assyrien *pilaqqu* (syr. ܦܠܩܐ) ou *palû* (ar. فلوع) (W. A. I. II, 32, l. 23, e-f; 28, l. 61, f-g; conf. 24, l. 39, g). Si [cuneiform] BAL est une expression pour désigner « les parties sexuelles de la femme » (*supilu sa nisti*, *supiltuv* ou *buḫḫu sa nisti :* W. A. I. II, 28, l. 40 et 43-45, d-e), c'est comme exprimant d'abord la notion de « rima, fissura ».

11.

ACCADIEN.



ASSYRIEN.



(1) Parmi les lectures du signe qu'enregistre Syllab. A*, 81-88, il en est cinq, PIL ou BIL (voy. la glose de W. A. I. II, 24, l. 57, e-f, donnant PIL = *qalâ*), KUM (assurée par la forme de prolongation KUMMA avec le sens de « brûler »), ḌE (voy. un peu plus haut nos remarques sur ce mot dans le sens de « flamme »), IZI et GIBIL (sur celle-ci voy. Friedrich Delitzsch, *G. Smith's Chaldäische Genesis,* p. 270), qui représentent des radicaux accadiens exprimant la signification la plus habituelle du caractère comme idéogramme (voy. Norris, AD, p. 66), c'est-à-dire « brûler » (assyr. *kavû, qalâ* ou *sarapu*), en tant que verbe, et « feu »

(*isati*) en tant que substantif. IZI est d'origine assyrienne, emprunté au sémitique *izû* (אזא), et GIBIL s'applique plus spécialement à une forme particulière du signe, (voy. Syll. A*, 88).

En outre, dans le double sens de « brûler » et de « feu », était encore susceptible d'une autre lecture, par un radical se terminant en R, ainsi que le déterminent les formes de prolongation orthographiées, pour préciser la lecture, au moyen de compléments phonétiques contenant l'expression de ce R final. Ainsi nous avons, dans le texte que nous commentons, = *isati*, qu'il ne faut pas confondre, malgré l'emploi des mêmes signes dans l'orthographe, avec = *aibu* « ennemi, hostile », auquel nous comptons consacrer bientôt une étude spéciale et dont la glose de W. A. I. II, 24, l. 54, e-f, donne la lecture EKIRRU. W. A. I. II, 17, l. 29, c, offre le participe , orthographié avec complément phonétique après l'idéogramme et notation distincte du renforcement de la voyelle du suffixe du mode, dans la phrase MULU ZINNA UTU KIBIRÂ « celui que — dans le désert — le soleil — (est) brûlant ».

Je transcris en cet endroit KIBIRÂ et pour notre mot « feu » KIBIRU, car il me paraît évident que le radical terminé en R que représente avec le sens de « brûler » et de « feu », ne peut être que KIBIR, apparenté d'une manière très-étroite à GIBIL avec les deux permutations de K = G et R = L, toutes les deux constatées en accadien (Sayce, *Accadian phonology*, p. 10 et 15). KIBIR est donné dans Syllab. B, 5, et dans un fragment encore inédit cité par G. Smith (*Transact. of the Soc. Bibl. Archæol.* t. III, p. 379), comme lecture accadienne du signe , si connu dans les textes assyriens en qualité d'idéogramme du verbe *sarapu* « brûler », et expliqué dans Syllab. A, 42 : GIBIL = *kilutav* (pour *qilutav*) « action de brûler ». J'ai aussi trouvé dans un débris encore inédit de tablette lexicographique : (KIBIR) = *bu'u* (בעה) « enfler, gonfler » (d'où *buanu* « tumeur, ulcère »). Tous les peuples ont établi dans leur langage une relation étroite entre les

idées de chaleur, de brûlure, de bouillonnement et de gonflement.

(2) Dans W. A. I. II, 11, l. 53-56, g-h, nous avons, avec une glose qui détermine la valeur du radical verbal 𒆕 GID, confirmée d'ailleurs par l'état de prolongation GIDDA :

INGID = *iššuḫ* « il a éloigné, reculé »;
INGID = *isdud* « il a étendu »;
INGID = *yurriq* « il a éloigné, reculé »;
INGIDGID = *ippuḫ* « il a marché en avant, est sorti ».

Le même document (l. 52 et 57, g-h) y donne pour synonymes ZI et SUD. Dans les textes, nous relevons aussi (voyez Sayce, *Assyr. gramm.* p. 28, n° 321) les traductions du verbe accadien GID par les verbes assyriens *našaḫu* « éloigner », reculer », *râqu* (רחק), même sens, *rabaṭu* « étendre, coucher », et même *ebiru* « passer au delà, franchir ». Le participe GIDDA, qui s'emploie fréquemment comme adjectif, a toujours la signification passive qu'indiquent ses traductions assyriennes par *ariku* « long », *râqu* « éloigné, reculé » (voy. Friedr. Delitzsch, AS, p. 117), *muttarabiṭu* « étendu, couché ». S'il est ici rendu par *nadû* « placé, présenté », de נדה, c'est avec la notion d'un objet, d'une viande à faire cuire, que l'on étend sur ou devant le feu.

(3) Syllab. AA, 27 et A, 68-70, sont très-riches en explications du radical accadien 𒋰 *tab*, et montrent qu'il avait une grande variété d'acceptions. On l'y voit traduit successivement par *eṣibu* (עצב) « travailler, former, disposer », *surrû* (infinitif du paël de שרא) « commencer », *ḫamaṭu*, dont nous allons discuter le sens, puis, comme substantif, *napḫaru* « rassemblement, totalité », et *tabbû* « compagnon, assistant » (cf. W. A. I. IV, 14, 2, l. 20-21, TABBABI = *tabbusu;* W. A. I. II, 39, l. 5, e-f : ŠAK TABBA = *rišu* « compagnon »). Ce dernier mot est d'origine accadienne, étranger au vocabulaire sémitique (sur la détermination de son sens, voyez Friedr. De-

litzsch, *G. Smith's Chaldäische Genesis*, p. 271); mais il est complétement naturalisé en assyrien et y a produit l'abstrait *tabbâtuv*, que W. A. I. II, 29, l. 60, e-f, enregistre parmi les synonymes de l'idée de « famille », et que W. A. I. II, 39, l. 6, e-f, emploie avec le sens de « compagnie » dans l'expression ŚAK TABBA ÂKA (mot à mot « compagnie faisant ») = *alik tabbâti* « marchant en compagnie, en troupe ».

Nous trouvons encore dans W. A. I. II, 11, l. 48-51, g-h :

INTAB = *itmahu* « il a saisi » (de תמה, hébr. תמך);
INTAB = *eṣib* « il a formé, disposé »;
INTAB = *yusteni* « il a mis en train, entamé une entreprise » (istaphal de ענא, ar. عنى);
INTAB = *yuraddi* « il a ajouté » (de רדה).

Notons encore l'emploi fréquent du simple TABBA, et plus fréquent encore du composé pléonastique MASTABBA (voy. W. A. I. II, 7, l. 28 et 29, c-d) pour dire « double, accouplé », en assyrien *tu'amu* (hébr. תאם); je lis MASTABBA, et non BARTABBA, d'après Syllab. BB, 1 : MAS = *tu'amu*.

C'est la traduction par חמט que nous avons dans le passage qui nous occupe. Comme aux deux versets précédents, le texte accadien emploie le dérivé formé par doublement du radical TAB, TABTAB (INTABTABE, 3e pers. sing. prés. 1er indicat. de la 1re voix), dérivé au sens fréquentatif ou factitif dont le sujet est la maladie; l'accadien se sert de la voix réfléchie de l'iphteal, en faisant de l'homme malade le sujet de la phrase. Reste à déterminer le sens de la racine assyrienne חמט.

M. Prætorius y a consacré une étude spéciale (*Zeitschr. der deutsch. morgenländ. Gesellsch.* t. XXVIII, p. 88) et a montré que son acception fondamentale était « se mouvoir rapidement, se hâter ». Il retrouve cette acception de la manière la plus certaine et la plus ingénieuse dans :

ḥamṭu « rapide » : Tigl. col. 5, l. 42;
ḥanṭu (pour *ḥamṭu*) « se hâtant, qui se hâte » : Smith, *Assurban.* p. 17, l. 62; 37, l. 9;

ḥamaṭ « rapidité » ; Smith, *Assurban.* p. 18, l. 77; 38, l. 12;

ḥanṭis (pour *ḥamṭis*) « en hâte, rapidement » : Tigl. col. 7, l. 21; Senn. Tayl. col. 5, l. 58; Smith, *Assurban.* p. 38, l. 14;

ḥitmaṭis « en hâte, rapidement » . Khors. l. 86.

Mais ce n'est pas là l'unique acception de חמט en assyrien; le verbe *ḥamaṭa* est aussi, dans cette langue, susceptible de prendre la signification de « se mettre en mouvement », et, par suite, « commencer ». C'est ce qui résulte d'un passage capital de W. A. I. II, 39, l. 52-57, g-h, qu'a négligé l'habile philologue berlinois dont je viens de rappeler le savant travail :

araḫ tasritav atalu ina maṣarti bararitī iskun.
atalu ina ṣit samsi iḥmuṭa ina erib samsi yumu.
[cuneiform] = *ḥamaṭu.*
[cuneiform] = *surrû.*
atalu ina ṣit samsi iḥmuṭa.
iḥmuṭa = *surrû.*
iḥmuṭa = *sakanu.*
iḥmuṭa = *surrû.*

Tel est le texte (nous l'avons rectifié d'après l'étude de l'original, car la copie lithographiée contient plusieurs fautes), qui, avec ses répétitions, a tout à fait l'apparence, offerte par quelques autres des tablettes lexicographiques ou grammaticales, de provenir d'un cahier de notes prises au cours d'un professeur expliquant un document, lequel était, nous le voyons par la ligne 41, e-f, un des écrits astronomiques compilés par l'ordre de Sargon Ier, roi d'Aganè, un recueil d'anciennes observations d'éclipses. Il faut traduire :

« Au mois de tasrit, il y eut une éclipse dans la première veille [1].

[1] Pour les observations astronomiques, on divisait la nuit en trois veilles (accadien ENNUN, assyrien *maṣartu*) de deux « heures babylo-

« L'éclipse commença au lever du soleil, et au coucher du soleil le jour (était revenu).

« 𒌋 = *ḫamaṭu.*

« 𒌋 = *surrû.*

« L'éclipse commença au lever du soleil.

« *iḫmuṭa* = commencer.

« *iḫmuṭa* = faire, avoir lieu.

« *iḫmuṭa* = commencer. »

La synonymie établie dans ce texte entre *ḫamaṭu* et *sakanu* explique comment G. Smith (*Phon. val.* n° 324) a relevé l'application de la lecture *ḫamaṭu* au signe 𒋳, idéogramme ordinaire du verbe *sakanu*.

C'est avec le sens de « commencer, débuter », que nous rencontrons חמט au paël, dans W. A. I. IV, 22, col. 1, l. 17 : *buanu muḫammeṭu* « la tumeur qui débute, qui se forme » ; et l. 18, en parlant du même mal, *yuḫammaṭ* « il a commencé à se former ». Il faut comparer, comme un vestige de la même expression dans les idiomes araméens, le syriaque ܚܡܛܐ « tumeur imparfaitement mûre ».

L'idée de mouvement rapide conduit naturellement à celle de mouvement fréquent et d'agitation. Aussi חמט, quelquefois au kal, plus souvent aux voix réfléchies, comme l'iphtaal, que nous avons dans le passage qui fait l'objet de notre commentaire, prend-il, dans un certain nombre d'exemples des textes cunéiformes, la signification de « se remuer, s'agiter », et même transitivement de « remuer fréquemment ».

niennes » ou dihories chacune. W. A. I. II, 39, l. 11-13, g-h, et III, 52, 3 verso, l. 57, nous fournissent les noms de ces trois veilles. Le monument que nous avons ici, se rapportant à un phénomène céleste diurne, une éclipse de soleil dont le commencement est précisé comme ayant eu lieu le matin, nous apprend par la même occasion que l'on divisait aussi la journée en veilles ou gardes (*maṣarti*) d'égale longueur, et que la première du jour portait le même nom que la première de la nuit.

Il semble résulter assez clairement de la citation que nous venons de faire, que ce n'est cependant pas dans cette dernière acception, mais bien comme synonyme de *surrû*, avec le sens de « commencer », que l'assyrien *ḫamaṭu* s'employait à traduire le radical verbal simple accadien TAB. Mais la notion de « remuer, agiter » s'était attachée assez naturellement au dérivé fréquentatif formé par doublement, TABTAB; disposer fréquemment un objet est en changer un nombre de fois successives la position, c'est le remuer. Il est un second radical verbal accadien, TAχ (exprimé par), que nous trouvons toujours rendu, dans les versions assyriennes, par *eṣibu* « former, disposer », et *radû* « ajouter, disposer » (G. Smith, *Phon. val.* 189; Sayce, *Assyr. gramm.* p. 22, n° 254); or, W. A. I. II, 39, l. 4, e-f, nous en offre le dérivé fréquentatif TAχ-TAχ, traduit par *ḫamaṭu*. Dans ce cas, il est clair que חמט doit être entendu comme « agiter, remuer », intrans. « se remuer, s'agiter », de même que lorsqu'il traduit TABTAB, et non plus le simple TAB.

Le poëte d'Accad qui a composé l'incantation à laquelle nous consacrons cette étude, compare le malade s'agitant sur son lit de douleur à un objet présenté au feu, que l'on tourne et retourne pour le faire cuire. C'est une comparaison fort naïve, mais qui a dû se présenter d'une façon fort naturelle aux imaginations primitives. On la retrouvera, avec un peu plus de développement, dans l'*Odyssée* (xx, v. 24-28), appliquée à l'agitation d'Ulysse, que ses pensées empêchent de dormir et qui se retourne fiévreusement sur son lit.

12.

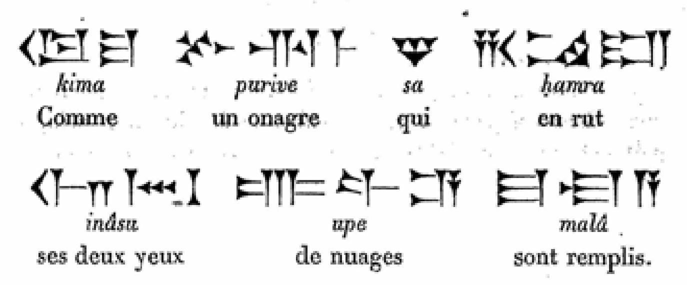
ACCADIEN.

. . . . .	ZINNA	. . . . . DA
Ane	du désert (1)	en rut (2)

DIM — SINA — IMI-DIRI — ANŠI

comme — œil + son (3) — un nuage (4) — a rempli (5).

ASSYRIEN.



kima — *purive* — *sa* — *ḫamra*

Comme — un onagre — qui — en rut

inâsu — *upe* — *malâ*

ses deux yeux — de nuages — sont remplis.

(1) Nous avons déjà parlé de ZIN, ét. prol. ZINNA, dans la note 2 du verset 1.

Le signe , dont nous ignorons la véritable lecture accadienne, représente en assyrien *imeru* « âne », hébr. חמור (voy. Schrader, KAT, p. 61; *Höllenf.* p. 43), et devient ensuite une désignation générique de tous les quadrupèdes ruminants et solipèdes, des bêtes de somme, aux noms desquels il sert de déterminatif aphone préposé (voy. Ménant, *Syllab.* t. II, p. 400; Friedr. Delitzsch, AS, p. 56). Dans W. A. I. 1, 28, col. 1, l. 24, l'expression même de notre texte accadien est transportée comme allophone dans un document assyrien, « les onagres du désert ». Dans la phrase que nous étudions, la version nous fait connaître la lecture assyrienne correspondant à ce long complexe, originairement allophone; c'est *purivu,* qui répond à l'hébreu פרא; *paru,* que l'on en a quelquefois rapproché, et dont l'expression idéographique est ou , n'est pas, en effet, un nom de l'onagre, mais bien du « bœuf » ou du « taureau » (voy. ESC, p. 59); l'analogue hébreu n'en est donc pas פרא, mais פר.

(2) Le signe passe, dans les textes assyriens, avec la double valeur phonétique *kaś* ou *kas* et *ras*, qui doit évidemment son origine à des lectures accadiennes correspondant à ses emplois d'idéogramme. Il semble même que déjà, dans les habitudes de l'orthographe accadienne, il était quelquefois usité comme phonétique indifférent de la syllabe composée KAS, et que c'est à ce titre qu'il représentait le nom de nombre KAS « deux » (LPC, p. 150).

La figure hiéroglyphique originaire de représentait une « chaussée pavée »; et, en effet, sa signification principale, et pour ainsi dire normale, est celle de « chemin ». C'est ainsi que l'interprète Syllab. A, 78 : KAŚKAL = *ḫarranu*. La lecture accadienne KAŚKAL (dérivé d'une racine KAŚ, d'où la valeur phonétique du signe), la lecture accadienne, telle qu'elle est fournie par ce document, explique la prolongation en LA qui suit dans W. A. I. IV, 30, col. 3, l. 16-17 : KAŚKALLA BANDABATBAT' NAMMULUZUKU « vers le chemin de celle qui conduit à mourir ton humanité (l'humanité à laquelle tu appartiens) », mot à mot « le chemin — (de) elle + la + faisant + faire mourir — humanité + la + vers », exemple fort remarquable de construction encapsulée, que la version assyrienne traduit ou plutôt paraphrase en *ana ḫarrani gamirat nisi* « vers le chemin de celle qui rassemble les hommes », puis, avec une variante pour la manière de rendre les derniers mots *mupasiḫat nisi* « de celle qui met les hommes en pièces », la déesse de la mort.

L'assyrien *ḫarranu* « chemin », ghez , est bien connu : Norris, AD, p. 451; Friedr. Delitzsch, AS, p. 20. Notons, en passant, qu'il a été quelquefois admis dans les textes accadiens, où il s'écrit alors phonétiquement. W. A. I. IV, 20, l. 12-13 : KAŚKAL ALIRI χARRAN ASILAL = *ḫarran sulaku uruḫ risati* « le chemin qui fait bien aller (mot à mot « du faire bien aller »), la voie de la satisfaction ». Ceci nous fait mieux comprendre W. A. I. II, 38, l. 22-25, c-d :

KAŚKAL = *ḫarranu.*

χARRAN = *ḫarranu.*

χARRAN = *urḫu* (hébr. ארח).
χARRAN = *daragu* (hébr. דרך).
χARRAN = *metequ* (de עתק).

C'est bien, en effet, à un lexique des deux langues, et non à celui des synonymes assyriens, qu'appartient ce fragment; mais, précisément à cause de cela, on pouvait jusqu'ici s'étonner que le mot χARRAN, d'origine si manifestement sémitique, y figurât quatre fois de suite dans la colonne accadienne.

Revenons au signe . Il est facile de se rendre compte de l'enchaînement d'idées qui a conduit à faire de l'hiéroglyphe du « chemin » un de ceux des notions de longueur et d'extension. En effet, nous constatons positivement l'emploi du caractère qui nous occupe, dans plusieurs textes accadiens, comme représentant un radical verbal dont on ignore la lecture, mais qui est donné pour synonyme de GID (sur celui-ci, voyez la note 2 du verset 11), et traduit par l'assyrien *rabaṭu* « être étendu, couché ». Ainsi, dans W. A. I. IV, 2, col. 2, l. 4-5 et 41-42, les variantes des diverses copies offrent l'échange de   et de GIDGID' (dans l'un et l'autre cas, il s'agit de participes apocopés des verbes dérivés par doublement de GID et du radical simple dont la prononciation demeure jusqu'à présent inconnue), la traduction assyrienne restant la même, *muttarrabiṭu* par contraction pour *muttanarabiṭu*, participe de l'ittanaphal de רבט.

Dans le   de notre incantation, l'on doit reconnaître encore avec certitude le participe du dérivé redoublé d'un des radicaux que est susceptible d'exprimer, participe non apocopé, dans l'orthographe duquel on ne s'est pas borné à représenter le suffixe A du mode, car on l'a combiné avec la dernière consonne du radical, en ajoutant à l'idéogramme un complément phonétique DA, précisant et déterminant la lecture du verbe. Au premier abord, et si la version assyrienne du verbe n'existait pas, on serait porté à identifier le   de notre texte au   des autres documents que je viens de citer, et à traduire de même

« étendu », d'autant plus que cette manière d'interpréter donnerait un sens fort acceptable. Mais la version assyrienne montre que l'on se serait trompé en agissant ainsi; que l'idéogramme est capable de prendre — avec une lecture particulière, encore impossible à fixer, mais se terminant en ס — une signification très-différente de toutes celles qu'on lui avait reconnues jusqu'ici; enfin que notre , participe d'un verbe secondaire formé par la duplication d'un radical simple, doit être rendu par « étant en rut » ou proprement « en chaleur ».

En effet, il ne me paraît pas possible d'hésiter sur la signification de l'expression assyrienne *sa ḥamra*, qui traduit ce mot du texte, conçu dans la langue d'Accad, et sert de qualification à *pariva*. L'état du malade en proie à la folie est comparé à celui d'un animal dans la fureur du rut; on dit que ses yeux égarés sont remplis des mêmes nuages. *Ḥamra* est contracté pour *ḥamira*, participe de *ḥamaru*, lequel, d'après les principes de la phonétique accadienne, entre les deux racines (incontestablement apparentées à l'origine de la manière la plus étroite) auxquelles l'hébreu donne la même forme חמר, correspond à celle dont l'arabe fait خمر, tandis que le ח initial n'est pas exprimé dans celle dont il fait حمر (*imeru* « âne », hébr. חמור, ar. حمار). *Ḥamaru* est donc « être échauffé, bouillant, brûlant », et l'assyrien l'applique en particulier à l'ardeur de la passion érotique. Ainsi *ḥamir*, mot à mot « le bouillant », est l'expression consacrée pour indiquer la situation d'amant de *Dumuzi* = Tammouz, par rapport à Istar. W. A. I. iv, 31 verso, l. 47 : *ana Dumuzi ḥamir ṣiḥru tisa* « à Tammouz l'amant de sa jeunesse ». W. A. I. iv, 27, 1, l. 2 : *rieuv beliv Dumuzi ḥamir Istar* « pasteur, seigneur Tammouz, amant d'Istar ».

(3) Il y aurait toute une étude à faire sur le caractère , sur ses diverses acceptions et les lectures accadiennes, correspondant à ces acceptions, qui en ont fait le phonétique indifférent de la syllabe si dans les textes accadiens aussi bien

qu'assyriens, et qui lui ont aussi assuré la valeur polyphonique de *lim* dans les documents en langue assyrienne. Mais comme ces lectures ne sont données formellement dans aucun Syllabaire et ne peuvent être déduites que d'une série d'observations minutieuses et délicates qui réclameraient de trop grands développements, je me vois obligé d'en renvoyer la démonstration à un autre travail. Il faut me borner à rappeler que les principales significations du caractère en question se ramènent à deux groupes principaux :

« Œil (*ass. inu*) comme substantif, « voir » (ass. *amaru*) comme radical verbal, acceptions auxquelles je crois pouvoir établir que correspond la lecture accadienne SI ;

« Présence » (ass. *panu*), « antériorité de position » (ass. *maḫru*), sens avec lesquels il se serait lu LIM dans la langue d'Accad.

Je transcris donc dans notre texte SI, mot qui y est suivi du pronom possessif suffixe de la 3ᵉ pers. SI-NA « son œil ».

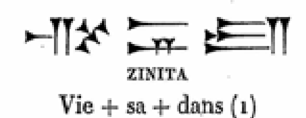
(4) Le composé accadien IMI-DIRI « nuage », mot à mot « région du ciel obscure » (DIRI = *adru :* Syllab. A, 178 ; cf. ESC, p. 211 ; *Journal asiatique*, août-septembre 1877, p. 134), est depuis longtemps connu, d'autant plus que son expression graphique passe dans l'usage des textes assyriens à l'état d'un idéogramme complexe. Le correspondant ordinaire dans l'idiome sémitique assyrien en est *urpatu* (W. A. I. III, 58, 7, l. 6 et 8 ; 59, 7, l. 2), hébr. עריף. Ici ce n'est pas *urpatu*, c'est *upû*, pluriel *upe* ou *upie*, qui traduit IMI-DIRI. W. A. I. III, 67, l. 43 et 44, c-d, donne également *upe* pour synonyme de *urpiti*, avec le sens de « nuages », en traduisant l'accadien GAN, qui est, en effet, une des manières d'exprimer la même idée (voy. ESC, p. 207). Je compare l'arabe أفق, qui s'emploie seulement avec l'acception spéciale d'un petit nuage qui se dissipe rapidement en pluie.

(5) ANŠI est la 3ᵉ pers. sing. prétér. du 1ᵉʳ indicatif de la 1ʳᵉ voix du verbe ŠI (racine ŠIG). Ce verbe, très-fréquent dans

les textes, est toujours traduit par le sémitique מלא. Sur les formes de la conjugaison, voyez ESC, p. 73 et suiv.

13.

ACCADIEN.



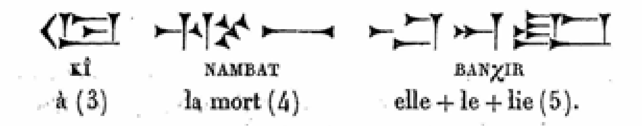
ZINITA

Vie + sa + dans (1)



LIK INDANKUKU

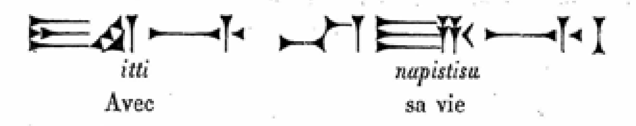
elle le fait se dévorer (2),



KÎ NAMBAT BANχIR

à (3) la mort (4) elle + le + lie (5).

ASSYRIEN.



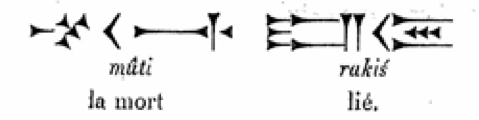
itti *napistisu*

Avec sa vie



itakkal *itti*

il se dévore, avec



mûti *rakiś*

la mort lié.

(1) Sur ZI = *napistu* « le souffle vital », puis « la vie », voy. ESC, p. 96 et suiv.

ZI-NI-TA nous offre le substantif avec le pronom possessif de la 3ᵉ pers. sing. et le suffixe de déclinaison du cas inessif.

(2) La lecture du radical verbal KU = *akalu* « manger » est fournie par la glose de W. A. I. II, 32, l. 58, a. Ici nous en avons le dérivé duplicatif KUKU (à la 3ᵉ pers. sing. du 1ᵉʳ indicatif de la 2ᵉ voix), combiné avec le mot LIK « chien, loup », dans une locution indivisible pour la traduction dans notre langage. W. A. I. II, 6, l. 2 et 3, c-d, dans sa liste de noms d'animaux, enregistre LIKBI KU, en le traduisant par *zîbu* « loup » et *akilu* « le dévorant », manière de désigner cet animal d'après son avide et insatiable férocité. LIK KUKU, mot à mot « loup — dévorer », est, par suite, « dévorer comme un loup »; c'est une locution composée qui augmente encore l'intensité d'expression attachée à KUKU par rapport au simple KU.

(3) Nous avons ici un substantif employé dans une de ces locutions périphrastiques qui remplacent, en accadien, l'emploi des prépositions dans les langues sémitiques, locutions dont on a fait grand bruit en les comprenant mal et en prétendant y voir de véritables prépositions. Voyez ce que j'en ai dit ailleurs, LPC, p. 256-262; ESC, p. 145 et suiv. KÎ = *asru* « lieu » (Syllab. A, 182) s'emploie aux cas illatif et inessif, surtout au second, pour exprimer le rapport de concomitance que rend notre préposition « avec », et celle de l'assyrien *itti*; ainsi la forme pleine, pour dire « avec la mort », serait KÎ NAMBATTA, mot à mot « le lieu — de la mort + dans, dans le lieu de la mort ». Mais on peut dire également, comme nous l'avons ici, KÎ NAMBAT, par suite de la faculté d'omettre, toutes les fois qu'on le veut, les suffixes casuels. KÎ ne devient pas pour cela une préposition à proprement parler; c'est toujours essentiellement un substantif mis en œuvre dans une locution périphrastique; seulement son cas, au lieu d'être déterminé par un suffixe de déclinaison, ne l'est que par une valeur de

position. C'est à cause de ces emplois du substantif KI que Syllab. A, 181, le traduit *ittav* « avec », comme s'il était aussi une préposition. Mais les scribes chaldéens, auteurs des Syllabaires et des tablettes lexicographiques que fit copier Assourbanipal, procédaient à l'enseignement de l'accadien d'une manière plutôt empirique que raisonnée; ils ne se piquaient pas de la précision d'analyses et de définitions grammaticales à laquelle peut atteindre la philologie de notre temps, et qu'elle est en droit d'exiger désormais d'une manière absolue.

(4) NAM-BAT, composé signifiant mot à mot « sort de mort » (voy. Friedr. Delitzsch, AS, p. 126), est expliqué dans W. A. I. II, 36, l. 5, a-b, par l'assyrien *mutanu* « mortalité, épidémie meurtrière » (voy. W. A. I. II, 52, recto, l. 11; verso, l. 15), aram. מותנא. Ici c'est « la mort », assyr. *mâtu*.

Nous manquons d'une indication formelle de la prononciation accadienne du caractère ⊢—, quand il représente idéographiquement le verbe « mourir » (assyr. *mâtu*, מות), ou les substantifs « mort » (assyr. *mutu*, *mitu*) et « cadavre » (assyr. *pagru*), indication qui résulterait d'un passage des Syllabaires ou d'une glose des tablettes idéographiques. Mais, même en l'absence d'un secours de ce genre, on peut établir avec certitude que, parmi les nombreuses lectures dont le signe en question est susceptible, celle qui correspond à cette signification était BAT. En effet, dans la même acception, l'on emploie aussi fréquemment que ⊢— et l'on échange avec lui dans les mêmes passages, comme des synonymes exacts, [cuneiform], dont une des principales lectures est BAT, et [cuneiform] qui n'admet pas une autre prononciation. L'existence du radical accadien BAT « mourir » ressort ainsi, d'une manière évidente et incontestable, de ce fait que BAT est la seule lecture prononcée commune aux trois caractères qui s'échangent indifféremment pour représenter cette idée.

(5) BANχIR est la 3[e] pers. sing. prétér. du 1[er] indicat. ob-

ject. (avec incorporation de la 3ᵉ pers. obj.) de la première voix d'un verbe χIR.

Le signe [cunéiforme] a, dans l'usage des textes assyriens, trois valeurs purement phonétiques, *śar, sar* et *ḫir*, que nous devons, d'après la manière dont se sont toujours formées ces valeurs, considérer comme ayant été les prononciations accadiennes correspondant aux principales significations du caractère comme idéogramme.

Quant à ces significations, elles se répartissent en quatre groupes parfaitement distincts, qui devaient être exprimés dans le langage par des radicaux différents, mais toujours se terminant en R, au moins les trois premiers, car l'état de prolongation se fait invariablement en RI, quel que soit le sens. Les exemples des différentes acceptions que nous répartissons entre ces quatre groupes sont nombreux dans les textes bilingues et sur les tablettes lexicographiques; on trouvera ces acceptions, groupées un peu confusément, dans G. Smith, *Phon. val.* 203; Sayce, *Assyr. gramm.* p. 24, n° 276.

1° «Écrire», assyr. *saṭaru;* ici la lecture ŚAR est formellement donnée dans Syllab. E, 8; W. A. I. II, 11, l. 31, 33, 35 et 37, g-h : INŚAR = *isṭur;* INŚARRIES = *isṭuru;* INŚARRI = *isaṭar;* INŚARRINE = *isaṭaru.* La même lecture ŚAR paraît coïncider également avec la signification qui est rendue en assyrien par *kaṣaru* (W. A. I. IV, 3, col. 2, l. 6-7) «couper, diviser» (כצר, hébr. et aram. קצר). Il est même probable que les deux significations doivent être groupées sous le même radical, l'idée d'«écrire» étant ainsi, en accadien comme dans beaucoup d'autres langues, rendue par un verbe qui voulait dire originairement «entailler, inciser».

2° «Se lever, s'élever», assyr. *zaraḫu* (W. A. I. II, 20, l. 14 et 17, a-b) et *napaḫu* (Friedr. Delitzsch, AL, p. 74, 8, verso, l. 1-2); «pousser, végéter», en parlant des arbres et des plantes, *aṣu sa iṣi u qani* (W. A. I. II, 62, l. 55, c-d; à côté, sont donnés comme synonymes DU et ḌAR ou DAR); «pousse, plante verte», assyr. *arqu* (W. A. I. II, 26, l. 55, e-f; 30, l. 12-15

c-d; cf. 47, l. 32, c-d : SARSAR = *arqu*). La lecture correspondant à ce groupe de significations paraît positivement avoir été SAR (voy. Friedr. Delitzsch, AS, p. 80). C'est ce radical qui entre comme second élément dans le composé bien connu GIS-SAR (ou peut-être plutôt GISSĀR) = *kiru* « jardin, verger » (W. A. I. II, 5, l. 30, c-d; Lt 14, C, l. 13). — La notion fondamentale est celle de « pousser en avant »; aussi je ne crois pas que l'on puisse hésiter à reconnaître le même radical, pris au sens transitif, dans les cas où cette expression idéographique est traduite par *ṭarada* « repousser »; je lis donc, dans W. A. I. II, 11, l. 30, 32, 34 et 36, g-h : INSAR = *iṭrud*, INSARRIES = *iṭrudu*, INSARRI = *iṭarad*, INSARRINE = *iṭaradu*. — Quelquefois, dans les textes assyriens, le caractère [cuneiform] paraît représenter comme phonétique la syllabe *ser* plutôt que *sar* (cf. Syllab. A, 350, où l'original porte, en réalité, dans la colonne de gauche, [cuneiform] SER, au lieu de [cuneiform] que donne la copie publiée en Angleterre, et de [cuneiform] que j'avais cru lire). On remarque la même incertitude dans la voyelle de la syllabe composée figurée par [cuneiform], qui est tantôt *num* et tantôt *nim*, ou de celle figurée par [cuneiform], tantôt *lib* et tantôt *lub*. C'est manifestement un vestige de la façon dont la voyelle des radicaux accadiens qui ont légué ces valeurs phonétiques aux usages des Assyriens, se modifiait en se polarisant sous l'influence harmonique des voyelles avec lesquelles elle se trouvait en contact.

3° « Lier, attacher », assyr. *rakašu* (c'est la traduction que nous avons ici et dont les exemples sont très-multipliés); « enfermer, envelopper », assyr. *kalû* (W. A. I. II, 21, l. 33, c-d); « enfermer, cacher, couvrir », assyr. *kašû* (un exemple dans W. A. I. IV, 16, 1, l. 29-30 : GANNIBχIRRIENE = *likšušu*).

4° « Murmurer, proférer des paroles », assyr. *zamaru* (W. A. I. II, 20, l. 1-3, a-b); « proclamer; annoncer », assyr. *nabû* (relevé par M. Sayce).

Une glose de W. A. I. II, 20, l. 3, a, indiquait la lecture du caractère en accadien quand sa traduction assyrienne était

zamaru; malheureusement il n'en reste plus que ... [signe cunéiforme] ... GÛ (et non [signe cunéiforme], comme porte à tort la copie lithographiée), mais c'en est assez pour restituer [NIŠI]GÛ la lecture qu'enregistrait Syllab. A* 182 (voyez Friedr. Delitzsch, AL, p. 40, note 2) et qui fournissait le nom conventionnel du caractère chez les grammairiens. Ainsi le radical accadien correspondant au quatrième groupe des acceptions de l'idéogramme [signe cunéiforme] n'était pas χIR, et dès lors il y a de fortes présomptions pour que cette dernière prononciation, qui était celle du caractère dans un de ses principaux emplois, ait été celle qui coïncidait avec le troisième groupe d'acceptions. Je lis donc χIR dans notre texte et partout où le mot de l'idiome d'Accad, représenté par [signe cunéiforme], est traduit an assyrien *rakaśu, kalû* ou *kaśû;* cette lecture n'ayant lieu, comme de raison, que sous réserve de vérifications ultérieures.

Le radical χIR « lier, enfermer, cacher », que je crois ainsi reconnaître, me paraît apparenté de la manière la plus étroite à KIR, KŪR (dont l'existence est absolument certaine), qui a exactement le même sens, et dont il ne diffère que par l'aspiration de la gutturale initiale. En effet, c'est avec l'acception de « lier, attacher », que le caractère [signe cunéiforme] se lisait KIR en accadien. W. A. I. II, 48, l. 29-30, g-b :

(KŪR) KIR = *rakaśu* « lier »;

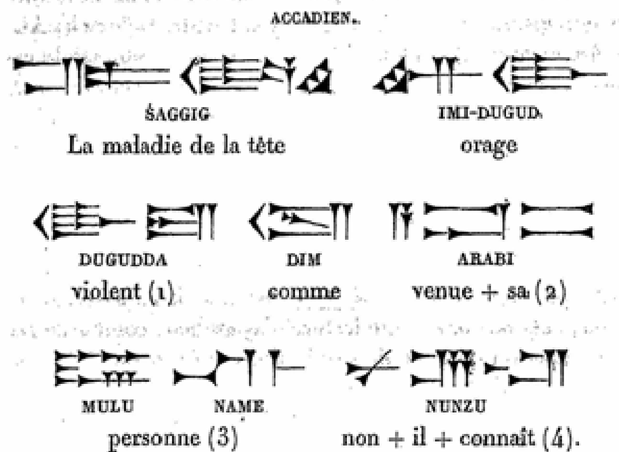
MUNNABAKIRRA (3e pers. avec 1re pers. objective, du présent du 2e indicatif de la 5e voix) = *irtakśanni* « il lie, réunit en faisceau pour moi ».

C'est peut-être avec la notion d'enveloppement, de la voûte qui environne l'univers, que le signe [signe cunéiforme], lu *ekir* d'après une glose, devient une des expressions métaphoriques employées à désigner le « ciel », *samû* (W. A. I. II, 50, l. 24, c-d). Syllab. A, 349, donne encore KIESDA comme une des lectures du même caractère en tant qu'idéogramme, mais l'explication assyrienne a malheureusement disparu.

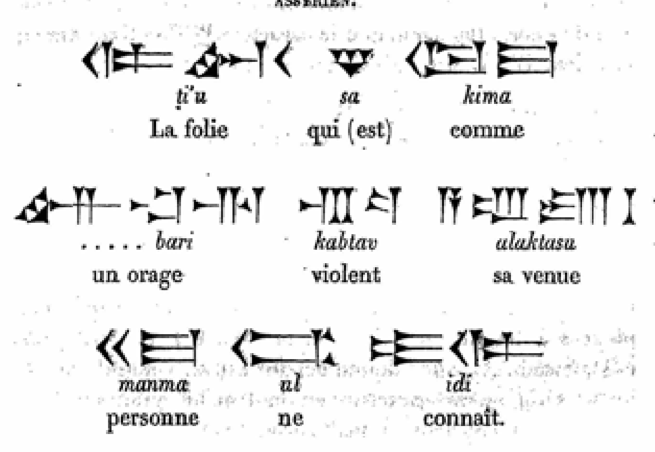


14.

ACCADIEN.



ASSYRIEN.



(1) Sur DUGUD = *kabtu* (pour *kabdu*, par une irrégularité

orthographique presque constante, cf. Norris, AD, p. 519 et 528) « pesant, considérable », voy. Syllab. A, 151.

Le composé IMI-DUGUD, qui est dans notre phrase le substantif auquel se rapporte l'adjectif à l'état de prolongation DUGUDDA, veut dire mot à mot « un vent violent, un phénomène atmosphérique violent », de IMI, sur lequel voyez la note 4 du verset 1, et de DUGUD. Les deux caractères qui l'expriment passent, dans l'usage des textes assyriens, comme un complexe idéographique désignant « l'orage, la tempête » (Senn. Grotef. l. 9; Senn. Tayl. col. 2, l. 11) ou « le nuage noir de l'orage » (Senn. Tayl. col. 5, l. 45; col. 6, l. 68). Dans les versions assyriennes des textes bilingues, IMI-DUGUD est traduit par *IM. bari* (voy. encore W. A. I. IV, 19, 1, recto, l. 15-16), expression qui se retrouve encore dans Senn. Bavian, l. 44. La lecture du signe y reste douteuse; peut-être faudrait-il traduire *sâri bari*, mot à mot « vent brûlant »; peut-être aussi n'est-il qu'un déterminatif aphone, car *baru*, usité seulement au pluriel *bari*, de la racine בער « enflammer, brûler », peut parfaitement avoir été un nom de l'orage et du nuage d'orage.

Nous avons aussi une équivalence établie entre IMI-DUGUD et *zû*, de la racine זוע. C'est ainsi que l'oiseau colossal et fabuleux qui est désigné dans les textes accadiens par le nom de (d. p. AN) IMIDUGUD-χU « l'oiseau des tempêtes », s'appelle *zû* en assyrien (W. A. I. IV, 14, 1, l. 16 et 18-19).

(2) Le mot (qui est suivi ici d'un des pronoms possessifs suffixes de la 3e pers. BI) ne doit pas être lu ADU et rapporté à la racine DU, comme j'ai fait à tort dans ESC, p. 149. Une glose de W. A. I. II, 48, l. 16, g-h, établit qu'il faut transcrire ARA, et c'est sans doute d'après cela que Syllab. A*, 99, enregistre *ra* parmi les valeurs phonétiques du caractère . La traduction assyrienne est toujours *alaktu* « venue, survenance ». M. Sayce (*Accadian phonology*, p. 19) suppose avec raison que ARIK « pied » dérive de la même racine au moyen du suffixe IK. Il est vrai que M. Friedrich De-

litzsch (AL, 2e éd. p. 59) conteste aujourd'hui le mot ARIK, auquel il voudrait substituer PIRIK. Il propose, en effet, mais non d'après une vérification de l'original, de corriger dans Syllab. E, 11, [cuneiform], là où tout le monde a lu jusqu'à présent [cuneiform]. Sa raison est que, dans Syllab. AA, 32, sous la rubrique du même caractère, nous avons, comme indication de lecture accadienne, [cuneiform], et comme nom conventionnel du signe [cuneiform]; elle est d'un très-grand poids, mais ne me paraît pourtant pas absolument décisive. Car il n'y a rien d'impossible à ce qu'on doive lire dans Syllab. AA, 32, malgré la forme orthographique adoptée, ARIK et *ariqqu*, par une application de la valeur phonétique *a*, donnée au signe [cuneiform] par Syllab. A*, 169.

(3) Sur le pronom indéterminé des personnes, MULU NAME, voyez E. A. I, 3, p. 105; LPC, p. 178.

(4) NUNZU est la 3e pers. sing. du 1er indicatif négatif de la 1re voix du verbe ZU, verbe pour lequel il n'y a pas de distinction entre le présent et le prétérit, le présent ayant dû se former seulement par un renforcement de la voyelle que l'écriture n'exprime pas.

La valeur phonétique *zu* du signe [cuneiform] est la même dans les textes assyriens et accadiens; jusqu'ici, nous ne voyons pas qu'il soit jamais atteint de polyphonie et susceptible d'une autre lecture.

C'est comme phonétique simple que ce caractère sert à orthographier le pronom suffixe de la 2e pers. du singulier, ZU (E. A. I. 1, p. 88); il n'a, en effet, aucun rapport appréciable de sens avec les radicaux attributifs ZU, que le même signe exprime comme idéogramme. De plus, ses variations en ZAE, quand il est isolé, et IZ, quand il se préfixe aux verbes dans la conjugaison, montrent clairement le caractère purement phonétique de son expression dans les textes (LPC. p. 24).

Mais, comme toujours, la valeur phonétique indifférente

du signe qui nous occupe maintenant dérive de la lecture accadienne correspondant à sa puissance idéographique originaire. En tant qu'idéogramme, et en conservant ce rôle et ce caractère dans les textes assyriens, 𒍪 représente deux ordres d'acceptions bien distincts, correspondant à deux radicaux homophones accadiens ZU.

J'ai étudié ailleurs (ESC, p. 20, note 2), de manière à ne plus avoir besoin d'y revenir et en fournissant toutes les justifications nécessaires, l'un de ces radicaux, celui qui signifie « multiplier, accroître » et « ajouter », ayant pour équivalents assyriens רבה et רדה. Mais ce n'est pas celui qui est exprimé le plus habituellement par l'idéogramme, celui que l'on doit considérer comme en ayant constitué la lecture réellement normale et primitive. N'était même la construction de la première colonne de W. A. I. II, 11, où ZU se répète à deux reprises traduit par רדה, et où pareille hypothèse est absolument inadmissible, on serait presque tenté de croire que, dans les quelques passages où l'on rencontre 𒍪 avec cette signification, il y a eu faute du scribe pour 𒋢 ŠU, qui est le vrai correspondant normal de רבה et de רדה en accadien. Mais, en tout cas, ZU « multiplier, accroître » et « ajouter » ne peut être philologiquement considéré que comme une variante exceptionnelle de ŠU, les deux articulations š et z ayant une grande affinité et tendant à s'échanger fréquemment dans l'idiome d'Accad.

Le vrai radical verbal accadien ZU, celui qui se présente le plus ordinairement dans les textes et qui ne revêt pas une autre forme, est celui que nous avons sous les yeux dans le passage que nous commentons actuellement. Quelques exemples suffiront pour en préciser les acceptions essentielles, en montrant comment il est traduit en assyrien.

1° « Savoir, connaître », ירע :

NIZUNNE (3ᵉ pers. plur. du 1ᵉʳ indicat. de la 1ʳᵉ voix) « on connaît » = *nidî* « nous connaissons » : W. A. I. II, 16, l. 37 et 41, e-f;

NUNZU (3ᵉ pers. sing. prétér. du 1ᵉʳ indicatif) = *ul idî* « il ne sait pas, ne connaît pas » : un autre exemple que celui qui nous occupe, dans W. A. I. IV, 7, recto, l. 22-23;

NUNIZU (3ᵉ pers. *id.* employée à la place de la 2ᵉ) = *la tidî* « tu ne sais pas » : W. A. I. IV, 7, recto, l. 28-29;

NUNZUA (participe actif et négatif conjugué de la 1ʳᵉ voix, à la 3ᵉ pers.) = *la idâ* « ne connaissant pas » : W. A. I. II, 9, l. 31, c-d;

INSINZU (3ᵉ pers. sing. prétér. du 1ᵉʳ indicat. object. de la 4ᵉ voix, avec incorporation du pronom de la 3ᵉ pers. object. dir.) = *yusedisu* « il l'a fait connaître » : W. A. I. II, 15, l. 19, a-b.

2ᵉ « Apprendre », למד :

INZU (3ᵉ pers. sing. prétér. du 1ᵉʳ indicat. de la 1ʳᵉ voix) = *ilmad* « il a appris » : W. A. I. II, 11, l. 41, a-b; Lt 11, A, l. 41;

INZUS (3ᵉ pers. pl. *id.*) = *ilmadu* « ils ont appris » : W. A. I. II, 11, l. 42, a-b; Lt 11, A, l. 42;

INZUNE (3ᵉ pers. plur. prés. du 1ᵉʳ indicat. de la 1ʳᵉ voix) = *ilamad* « il apprend ». Inédit;

ABAMUNZUA (participe interrogatif de la 1ʳᵉ voix, avec incorporation du pron. obj. dir. de la 3ᵉ pers.) « qui (est) apprenant à le connaître ? » = *manu ilammad* « qui apprend à connaître ? »

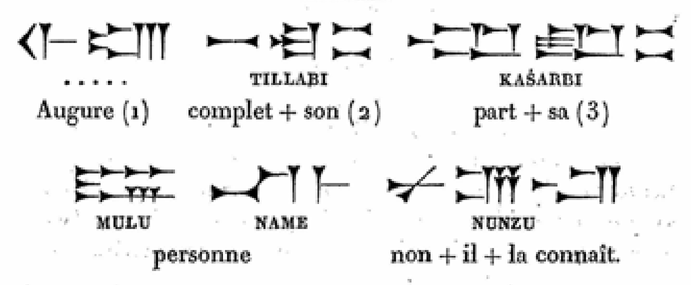
3ᵉ « Combiner secrètement, méditer, machiner », דבא, cf. hébreu דבב :

INZU = *yudabbi* : W. A. I. II, 11, l. 43, a-b; Lt 11, A, l. 43;

INZUS = *yudabba* : W. A. I. II, 11, l. 45, a-b; Lt 11, A, l. 45.

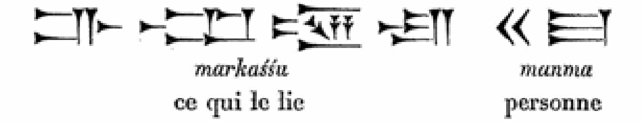
15.





ASSYRIEN.







(1) Nous ignorons la lecture accadienne du caractère complexe [cuneiform]. Son équivalence avec les expressions assyriennes *tukultu* et *ardutu* « service » (G. Smith, *Phon. val.* 250), *tukullav* « serviteur » (Fried. Delitzsch, AS, p. 134), est connue de tout le monde. Le mot correspondant en accadien à cette acception était peut-être SEBA, que W. A. I. II, 39, l. 68, a-b, donne pour synonyme à [cuneiform] KÛ, dont le sens de « ser-

viteur », et verbalement « servir », a été depuis longtemps déterminé. C'est par une dérivation et une spécialisation de cette acception que devient l'expression idéographique d'une des plus hautes charges politiques de la cour d'Assyrie, charge dont M. Friedrich Delitzsch (AL, 2ᵉ édit. p. 22 et 32) a trouvé le titre exprimé phonétiquement *abarakku*, le אברך de la Genèse (XLI, 43).

Mais le caractère possède encore une autre signification, qui est celle dont notre texte offre un exemple. Les documents astrologiques et auguraux l'emploient à chaque instant comme idéogramme de *libittu* « augure » (Sayce, *Assyr. gramm.* p. 29, n° 334). Ici c'est par un synonyme, *idatu* (voy. W. A. I. III, 52, 3, recto, l. 46 et 59) ou *idu* (W. A. I. III, 52, 3, verso, l. 34) « signe augural » (mot à mot « ce qui fait connaître, ce qui avertit », de la racine ידע), qu'est traduit le mot accadien encore inconnu représenté par ce signe. La forme contractée *idtuv* ou *idtu*, pour *idatu*, telle qu'on la lit dans notre texte, se retrouve dans W. A. I. III, 52, 3, recto, l. 63 : *idtuv sa ina same inamir* « le signe qui est vu dans le ciel ».

(2) Le texte classique pour la détermination du sens de TILLA ou TILA = *gamru* « complet » est dans W. A. I. II, 13, l. 50-55, c-d. Comme on ne trouve, pour ainsi dire, jamais l'orthographe simple TIL, mais toujours TIL-LA, il est assez probable qu'il ne s'agit pas d'un état de prolongation existant à côté d'un état absolu, mais que la vraie transcription doit être TILA, le signe de la syllabe LA jouant le rôle d'un complément phonétique mis en œuvre pour déterminer cet emploi et cette signification du caractère, l'un des plus éminemment polyphones dans l'usage des textes accadiens, et l'un de ceux dont les acceptions sont le plus diverses. Cependant Syllab. AA, 35, transcrit par TIL et non par TILA, dans un passage où il ne reste plus des diverses explications assyriennes que *qatû*, d'un sens encore assez obscur (cf. W. A. I. IV, 21, 2, l. 13-14; 23, 2, l. 11-12).

(3) KAŚAR est expliqué par *kiṣir* « part, portion » (la racine קצר de l'hébreu étant כצר en assyrien), W. A. I. II, 33, l. 18, e-f; IV, 3, col. 2, l. 6-7. On trouve aussi, avec les éléments dans l'ordre inverse, ce qui paraît n'être qu'une variante purement graphique devant être lue de même. Ainsi W. A. I. II, 33, l. 17, e-f, traduit le composé abstrait, très-probablement à transcrire NAMKAŚAR, plutôt que NAMŚARKA, par *kiṣir* au sens de « partage, division ». C'est également la même traduction et le même sens que nous trouvons dans W. A. I. II, 15, l. 20, a-b, pour le mot KAŚARDA, lequel ajoute à KAŚAR le suffixe individualisant DA. Lorsque KAŚAR est indiqué comme un des synonymes accadiens de « roi », *sarru* (W. A. I. II, 33, l. 42, e-f), c'est à titre de « distributeur », avec la notion qui nous fait parler lui-même de la « justice distributive ».

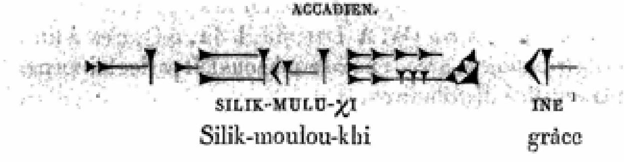
A la suite du texte que nous venons d'analyser, on lit :

C'est l'abréviation, qui se reproduit de la même manière dans un certain nombre d'incantations, d'une grande formule dialoguée entre Êa, le dieu de toute science, l'*averruncus* par excellence, et son fils, le médiateur, appelé en accadien *Silik-mulu-khi*, et en assyrien *Maruduk*. Ce dernier implore son père en faveur du malade et lui demande de révéler le se-

cret du remède magique qui peut le délivrer de son mal. Cette formule était assez souvent répétée et assez invariable pour qu'on pût ainsi l'indiquer par les premiers mots de quelques-uns de ses versets, sans que l'exorciste eût d'hésitation sur les paroles qu'il devait réciter.

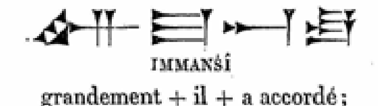
W. A. I. IV, 7, col. 1, l. 16-32, et 22, 1 recto, l. 48 verso, l. 8, nous en donnent le texte :

ACCADIEN.



SILIK-MULU-χI — INE[1]

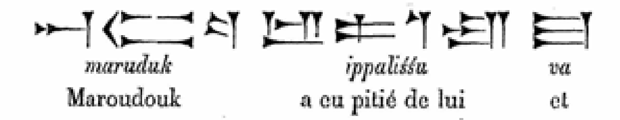
Silik-moulou-khi — grâce



IMMANŠI

grandement + il + a accordé ;

ASSYRIEN.

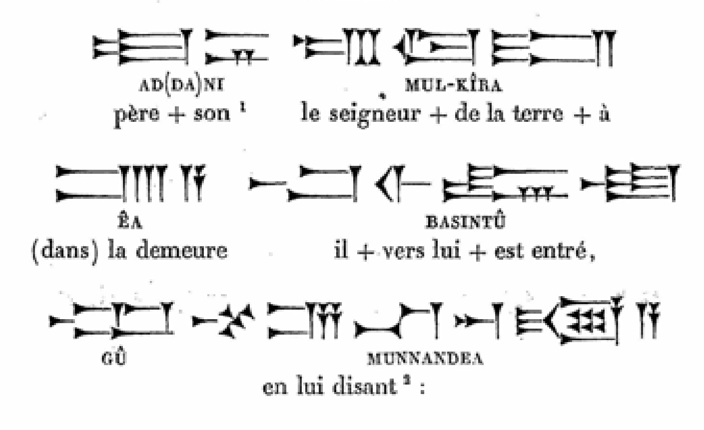


maruduk — *ippališšu* — *va*

Maroudouk — a eu pitié de lui — et

[1] Voy. W. A. I. IV, 29, 5, où, à plusieurs reprises, INE est écrit phonétiquement, au lieu d'être représenté par l'idéogramme ⟨idéogramme⟩. Recto, l. 49-50 : INE ZI BARMUNSIB (2ᵉ p. sing. du 2ᵉ indicat. object. de la 5ᵉ voix de BAR, avec incorporation du pron. obj. de la 3ᵉ pers., conjugaison postpositive) = *kiniš naplišinni* « prends efficacement pitié de moi ». Verso, l. 51-52 : MULU INE BARRAZU (2ᵉ p. sing. du 1ᵉʳ indicat. de la 1ʳᵉ voix de BAR, conjugaison postpositive) = *amelu tappališi* « tu as eu pitié de l'homme ».

ACCADIEN.



ASSYRIEN.



ACCADIEN.

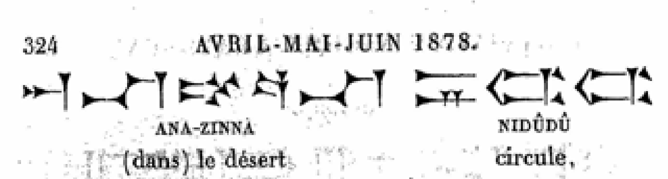


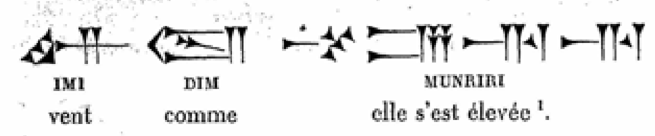
AIMU
Père + mon

ŚAGGIG
la maladie de la tête

[1] Var. AINI.

[2] GÛ MUNNANDEA est le participe conjugué, avec incorporation du pronom, sujet de la 3e pers., de la 4e voix de GÛ DE, mot à mot « parole projeter ».

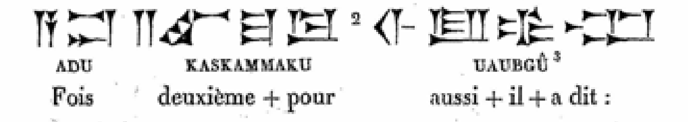




ASSYRIEN.



ACCADIEN.



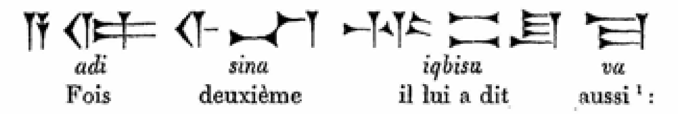
[1] Je me suis cru autorisé à la restitution de ce verset dans le texte accadien et dans la version assyrienne, car toujours, en pareil cas, c'est le premier de l'incantation que l'on répète après AIMU = *abi*.

[2] Var. 𒈨 𒋾.

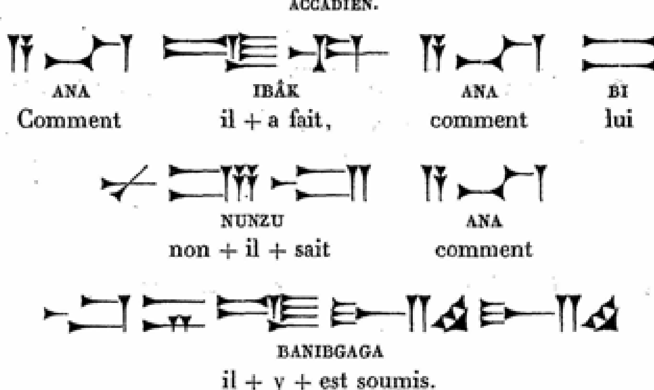
[3] Var. (cuneiform) UAUBDA.



ASSYRIEN.



adi	*sina*	*iqbisu*	*va*
Fois	deuxième	il lui a dit	aussi[1] :

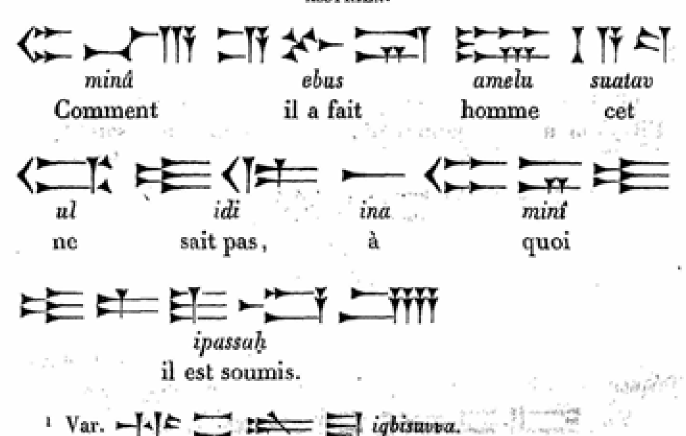


ACCADIEN.

ANA	IBÂK	ANA	BI
Comment	il + a fait,	comment	lui

NUNZU	ANA
non + il + sait	comment

BANIBGAGA
il + y + est soumis.



ASSYRIEN.

minâ	*ebus*	*amelu*	*suatav*
Comment	il a fait	homme	cet

ul	*idi*	*ina*	*mini*
ne	sait pas,	à	quoi

ipassah
il est soumis.

[1] Var. *iqbisuva.*

ACCADIEN.



MUL-KÎ	DUMUNI	SILIK-MULU-χI
Le Seigneur de la terre	fils + son	Silik-moulou-khi

MUNNANIBGAGA
il le lui a répondu :

ASSYRIEN.

éa	*marasu*	*maruduk*	*ibbal*
Êa	à son fils	Maroudouk	a répondu :

ACCADIEN.

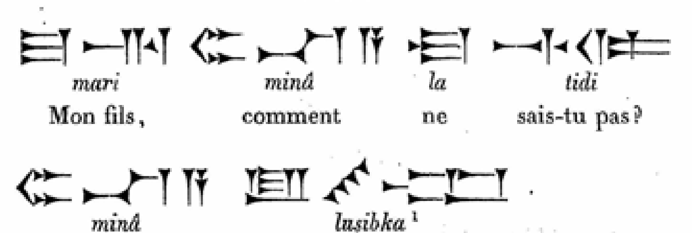
DUMUMU	ANA	NUNIZU
Fils + mon,	comment,	non + il + sait[1] ?

ANA	RABTAχA[2]
comment	que j'enseigne ?

[1] Exemple de l'emploi abusif de la 3e personne, au lieu de la 2e, fréquent dans les habitudes syntaxiques de l'accadien.

[2] Var. RABTAχE.

ASSYRIEN.



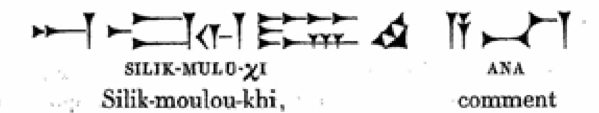
mari *minâ* *la* *tidi*

Mon fils, comment ne sais-tu pas?

minâ *lușibka*[1]

comment que je t'enseigne?

ACCADIEN.



SILIK-MULU-χI ANA

Silik-moulou-khi, comment



NUNIZU ANA RABTAχA[2]

non + il + sait? comment que j'enseigne?

ASSYRIEN.



Maruduk *minâ* *la* *tidi*

Maroudouk, comment ne sais-tu pas?

minâ *luraddika*

comment que je t'enseigne?

[1] Var. *luraddika*.

[2] Var. RABTAχE.

ACCADIEN.



il + complétement + sait [3].

[1] J'ai lu jusqu'ici MALE le pronom isolé de la première personne du singulier. Mais cette lecture est sûrement fautive, car on ne comprendrait en aucune façon l'introduction du L dans le thème radical de ce pronom, qui ne le comporte pas. Des gloses relevées par G. Smith (*Phon. val.* 102) établissent que le signe se prenait quelquefois avec la valeur de MA dans les usages des textes accadiens. En adoptant cette valeur, nous obtenons une lecture MAE, qui est sûrement la vraie, car elle est, à l'égard du pronom suffixe de la première personne singulier, MU, dans le même rapport que le pronom isolé de la deuxième personne du singulier, ZAE, avec le suffixe correspondant.

Nous commençons à connaître d'une manière assez complète la déclinaison de ce pronom isolé de la première personne singulier, dont je ne pouvais citer, dans mes premières études grammaticales, que le génitif MINA. Voici, en effet, les cas jusqu'à présent relevés :

Nominatif : MAE.

Génitif : MINA.

Datif : MARA (Friedr. Delitzsch, AL, p. 73, 7, recto, ligne 29).

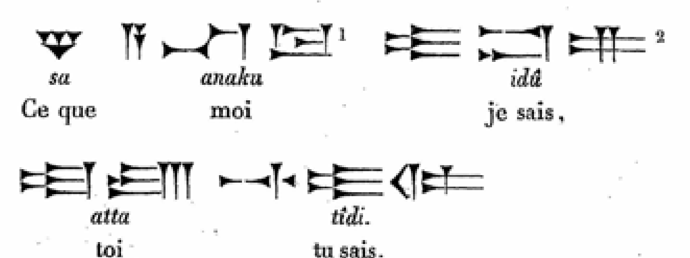
Relatif : MÂGE.

La lecture MAE (au lieu de MALE) est encore confirmée par ce fait que, dans W. A. I. IV, 21, 2, recto, l. 15, 17 et 19, le pronom possessif suffixe de la première personne singulier reçoit exceptionnellement la forme MA, au lieu de MU, et est écrit par . SUMA (ou QATMA) = *qatiya* « ma main » ; ŚUMA = *zumriya* « mon corps », etc.

[2] Participe conjugué à la 3[e] pers. de la 1[re] voix de ZU, avec le suffixe possessif de la 1[re] pers. sing.

[3] Nouvel exemple de l'emploi abusif de la 3[e] pers. pour la 2[e].

ASSYRIEN.



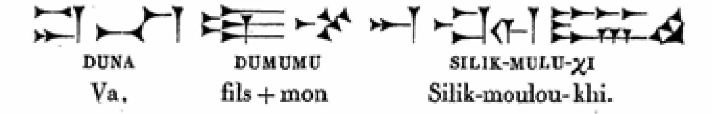
sa — *anaku* — *idâ*

Ce que — moi — je sais,

atta — *tidi.*

toi — tu sais.

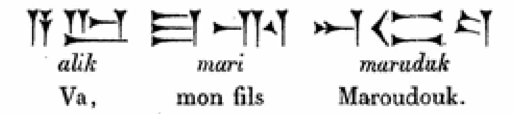
ACCADIEN.



DUNA — DUMUMU — SILIK-MULU-χI

Va, — fils + mon — Silik-moulou-khi.

ASSYRIEN.



alik — *mari* — *maruduk*

Va, — mon fils — Maroudouk.

« Silik-moulou-khi (Maroudouk) a eu pitié de lui;

Auprès de son père Êa, dans sa demeure il est entré, et il lui a dit :

— « Mon père, la maladie de la tête circule dans le désert, elle s'est levée comme un vent violent. »

Une seconde fois, il a dit :

— « Comment il a fait, cet homme ne le sait pas, ni à quoi il est soumis. »

1 Var.

2 Var.

Êa a répondu à son fils, Silik-moulou-khi (Maroudouk) :
— « Mon fils, comment ne le sais-tu pas? Comment faut-il que je te l'enseigne?

« Silik-moulou-khi (Maroudouk), comment ne le sais-tu pas? Comment faut-il que je te l'enseigne?

« Ce que je sais, pourtant, tu le sais.

« Va, mon fils Silik-moulou-khi (Maroudouk). »

Vient après, comme dans toutes les incantations du même type, la prescription du rite magique qui doit opérer la guérison du malade. Cette prescription est aussi présentée comme émanant de la bouche même de Êa, qui l'adresse à son fils Maroudouk, et, en l'accomplissant, le prêtre magicien tient la place du dieu médiateur.

Les six premiers versets de cette dernière partie de l'incantation que nous étudions, présentent encore des obscurités que l'on ne saurait toutes dissiper dans l'état actuel des connaissances. Il y a là des expressions dont le sens nous échappe. On discerne seulement que l'on doit employer une plante « qui pousse solitaire dans le désert [1] », qu'il est ordonné au magicien de « couvrir sa tête d'un voile, comme le soleil quand il rentre dans sa demeure [2] », de dessiner « sur la chair

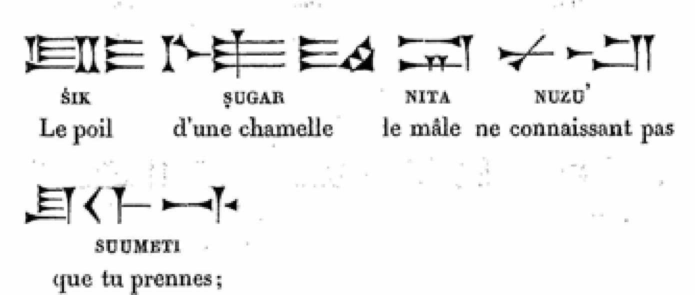
[1] [cuneiform] ANA-ZINNA ASANA SARA = [cuneiform] *sa ina ṣeri edissisu aṣû.*

[2] [cuneiform] UTU ÊANA TURIA DIM TÛ ŚAKZU UMENIDUI. = [cuneiform]

vivante du malade un soleil qui ne s'efface pas[1] », enfin de « l'étendre sur son séant[2] ».

Le tout se termine par la prescription d'un nœud magique, comme on en voit mentionnés dans presque toutes les formules de ce genre, et par un dernier vœu pour l'expulsion de la maladie.

ACCADIEN.

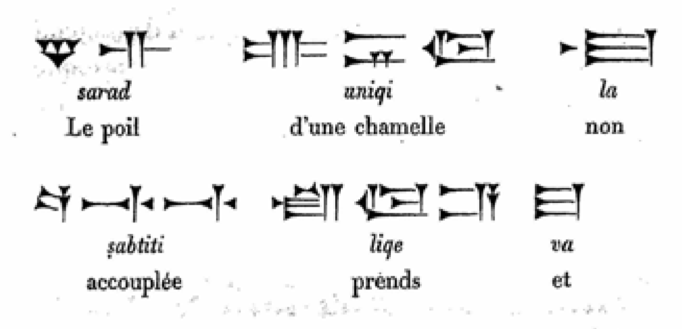


kima samas ana bitisu eribi ṣubata qaqqadka kuttim « comme le soleil entrant dans sa demeure, couvre ta tête d'un voile ».

1 ITTIK ZIGATA UTU NAMTADDU' « dans la chair vivante un soleil qu'on ne fait pas s'en aller » = *ina seri lam samas la aṣe* « dans la chair un soleil qui ne s'en va pas ».

2 KIGUBBÂNITA UMENIGID = *ina manzazi sursusu* « étends-le sur son séant ».

ASSYRIEN.



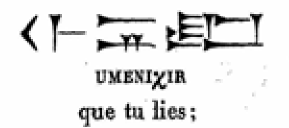
sarad *uniqi* *la*
Le poil d'une chamelle non

ṣabtiti *liqe* *va*
accouplée prends et

ACCADIEN.



ŚAK TURAGE
la tête malade + du



UMENIχIR
que tu lies ;

ASSYRIEN.



qaqqadi *marṣi* *rukuś*
la tête du malade lie



va
et

ACCADIEN.



TIK — TURAGE

le cou — malade + du

UMENIχIR

que tu lies.

ASSYRIEN.



kisad — *marṣi* — *ruśu* — *va*

le cou — du malade — lie — et

ACCADIEN.



ŚAGGIG — ŚU

La maladie de la tête (dans) — le corps



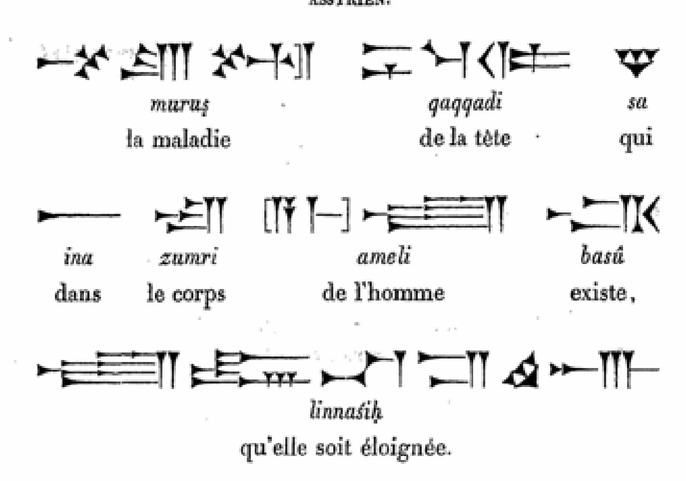
MULUGE — GALLA — A

l'homme + de — existant — eau

DIM — GANIMMARANZIZI

comme — que bien loin elle s'éloigne!

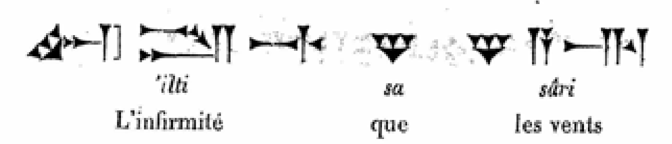
ASSYRIEN.



ACCADIEN.



ASSYRIEN.







ACCADIEN.



Pas de version assyrienne pour ce dernier verset.

Prends le poil d'une chamelle qui n'a pas connu le mâle;
lie-s-en la tête du malade,
lie-s-en le cou du malade.

Que la maladie de la tête qui existe dans le corps de l'homme s'en aille bien loin, en s'écoulant comme de l'eau [1].

Son infirmité, emportée par les vents, ne reviendra jamais plus sur lui.

Esprit du ciel, conjure-la! Esprit de la terre, conjure-la!

[1] La version assyrienne omet cette comparaison.

LE CONTE
DU
PRINCE PRÉDESTINÉ,

TRANSCRIT, TRADUIT ET COMMENTÉ

PAR M. G. MASPERO.

(SUITE ET FIN.)

De mieux informés rapprocheront ce récit des récits de même nature qu'on trouve dans la littérature populaire des nations anciennes ou modernes. La version égyptienne est simple d'allure et n'a pas besoin de commentaires pour devenir complétement intelligible aux savants qui ne font pas métier d'égyptologue. Il me reste, afin d'écarter la seule difficulté qu'elle présente, à montrer quelle idée les Égyptiens de l'époque des Ramessides paraissent s'être faite de la destinée, comment ils cherchaient à en expliquer l'origine, quels procédés ils employaient pour y échapper, ou, du moins, pour en atténuer les effets.

Le mot dont ils se servaient pour la désigner est [hiéroglyphes]. Lorsque le Prince naît, les Hathors viennent «pour lui destiner des destins, pour lui

sortir des sorts; [hiéroglyphes] ». La racine [hiéroglyphes] se retrouve dans un Papyrus de la Bibliothèque nationale, [hiéroglyphes] « On lui a prédestiné une élévation égale au ciel »[1], et dans la stèle C 55 du Louvre, [hiéroglyphes] « J'ai veillé à mon poste pour exalter la volonté de Pharaon, j'ai été matineux pour l'adorer chaque jour, j'ai mis mon cœur en ce qu'il disait, et je n'ai pas été rebelle au destin qu'il destinait pour moi ». Le factitif en [hiéroglyphe] paraît dans une prière, [hiéroglyphes][3], « Écoute-moi quand je te dis : Tourne-toi

[1] Pleyte, *Papyrus de la Bibliothèque impériale*, pl. XV, l. 6.

[2] Louvre, C 55, l. 13-14. Cfr. Prisse d'Avennes, *Monuments égyptiens*, pl. XVII, l. 13-14. Le double de ce texte, qu'on trouve sur la stèle 88 du musée de Lyon, porte : [hiéroglyphes] (l. 7-8) « Je veille à mon poste pour exalter ses volontés; je suis matineux pour l'adorer chaque jour; j'ai mis mon cœur en ce qu'il dit, et je n'ai pas été rebelle au destin qu'il met devant moi »; litt. « à ce qu'il destine à ma face ».

[3] Brugsch (*Monuments de l'Égypte*, pl. IV, 1 a, l. 6); cf. Grébaut dans les *Mélanges d'archéologie égyptienne*, t. III, p. 61.

vers celui à qui tu as fait un destin; Dieu n'ignore pas qui il a fait ». On a, comme substantif, dans le traité de Ramsès II avec le prince de Khitti : [1], « et, dans le temps de Motour, le grand prince de Khitti, mon frère, après l'achèvement de son sort [2], lorsque Khittisar s'assit, comme grand prince de Khitti, sur le trône de son père... »; et dans les *Maximes du scribe Ani à son fils Khonshotpoa* : [3] « celui qui se plaint d'un délit à faux, quand, par la suite, Dieu juge le vrai, son destin vient et [l']emporte [4] ». Divinité, *le destin* « compte les heures de l'homme »

[1] Brugsch, *Recueil de monuments*, t. I, pl. XXVIII, l. 10-11.

[2] Litt. : « après son sort ».

[3] Mariette, *Papyrus de Boulaq*, t. I, pap. n° 3, p. 20, l. 11-12.

[4] M. Chabas (*L'Égyptologie*, t. II, p. 21-22) traduit : « Le traître accuse faussement; ensuite, le dieu fait connaître la vérité, et son trépas vient et l'enlève ». Le mot à mot donne : « Retourner réponses de transgression mensongèrement, ensuite, le dieu juge le vrai, et son destin vient emporter ».

[1]. Il est sans cesse uni à *la fortune* et assiste avec elle au jugement de l'âme humaine [2]. Leur alliance était si étroite qu'on les confondait parfois en une seule personne du nom de , *Maskhont* [3] et que, dans plusieurs textes, les mots *Shaï* et *Rannit* sont mis en parallèle constant l'un avec l'autre. « Thot, est-il dit dans un hymne de la XIXe dynastie, fait les conditions de qui est et de qui n'est pas encore; *Shaït*, le destin, et *Rannit*, la fortune, sont avec lui [4]. » Ramsès II, dans son rôle de dieu créateur et providence, est « le maître du destin, le producteur de la fortune [5] ».

Dans notre conte, le héros reçoit à sa naissance trois sorts différents mais également funestes. Ici, rien n'indique que le choix des Hathors fatidiques n'ait pas été libre : si elles ont condamné le prince à périr par le serpent, par le crocodile et par le chien, c'est qu'il leur a plu de réserver pour lui ces trois morts. La plupart des documents semblent prouver qu'il n'en était pas ainsi d'ordinaire. La des-

[1] Dümichen, II, pl. XL, l. 15, dans le fameux chant du harpiste.

[2] *Todtenbuch*, édit. Lepsius, ch. 125 *d*, dans la scène du jugement.

[3] Dans certains exemplaires du *Todtenbuch*, au chapitre 125 *d*. *Maskhont* est nommée avec *Rannit* au *Papyrus Sallier* II.

[4] *Papyrus Sallier* V, p. IX, l. 6-7.

[5] Mariette, *Abydos*, t. I, pl. VI, l. 36. Dans le Papyrus de la Bibliothèque nationale que j'ai déjà cité, le roi Aménophis II est également mis en rapport avec *Shaït* et *Rannit* (l. 4); mais le texte est trop mutilé pour que j'en essaye la traduction.

tinée humaine n'était pas réglée par un caprice de divinité féminine : elle se rattachait par des liens nécessaires à la vie de l'univers et des dieux. Les dieux n'avaient pas toujours marqué pour l'humaine nature cette indifférence dédaigneuse à laquelle ils semblaient se complaire depuis le temps de Mini. Ils étaient descendus jadis dans le monde récent encore de la création, s'étaient mêlés familièrement aux peuples nouveau-nés, et, prenant un corps de chair, s'étaient soumis aux passions et aux faiblesses de la chair. On les avait vus s'aimer et se combattre, régner et disparaître, triompher et succomber tour à tour. La jalousie, la colère, la haine avaient agité leurs âmes divines comme elles auraient fait de simples âmes humaines. Isis, veuve et délaissée, pleura de vraies larmes de femme sur son mari assassiné[1], et sa divinité ne la sauva point des douleurs de l'enfantement. Râ détruisit les premiers hommes dans un accès de fureur[2]. Horus conquit le trône d'Égypte les armes à la main[3]. Plus tard, les dieux s'étaient retirés de la terre; autant jadis ils avaient aimé à se montrer ici-bas, autant maintenant ils mettaient de soin à se dissimuler dans le mystère de leur éternité. Qui, parmi les vivants, pouvait se vanter d'avoir entrevu leur face?

[1] Le livre des *Lamentations d'Isis et de Nephthys* a été publié par M. de Horrack.

[2] Voir Naville, *La destruction des hommes par les dieux*, dans les *Transactions of the Society of Biblical Archæology*, t. IV, p. 1-19.

[3] E. Naville, *Le Mythe d'Horus*, in-folio, Genève, 1870; Brugsch, *Die Sage der geflügelten Sonne*, in-4°, 1871, Göttingen.

Et pourtant, les incidents heureux ou funestes de leur vie corporelle décidaient encore à distance le bonheur ou le malheur de chaque génération, et, dans chaque génération, de chaque individu. Le 17 Athyr d'une année si bien perdue dans les lointains du passé qu'on ne savait plus au juste combien de siècles s'étaient écoulés depuis, Set avait attiré près de lui son frère Osiris et l'avait tué en trahison au milieu d'un banquet [1]. Chaque année, à pareil jour, la tragédie qui s'était accomplie autrefois dans le palais terrestre du dieu semblait se jouer de nouveau dans les profondeurs du ciel égyptien. Comme au même instant de la mort d'Osiris, la puissance du bien s'amoindrissait, la souveraineté du mal prévalait partout, la nature entière, abandonnée aux divinités de ténèbres, se retournait contre l'homme. Un dévot n'avait garde de rien faire ce jour-là : quoi qu'il se fût avisé d'entreprendre, ç'aurait échoué. Qui sortait au bord du fleuve, un crocodile l'assaillait comme le crocodile envoyé par Set avait assailli Osiris. Qui partait pour un voyage, il pouvait dire adieu pour jamais à sa famille et à sa maison : il était certain de ne plus revenir. Mieux valait s'enfermer chez soi, attendre, dans la crainte et dans l'inaction, que les heures de danger s'en fussent allées une à une, et que le soleil du jour suivant, à son lever, eût mis le

[1] *De Iside et Osiride*, c. 13 (édit. Parthey, p. 21-23). La confirmation du texte de Plutarque se trouve dans plusieurs passages de textes magiques ou religieux (*Papyrus magique Harris*, édit. Chabas, pl. IX, l. 2 sqq.; etc.).

mauvais en déroute. Le 9 Choïak, Thot avait rencontré Set et remporté sur lui une grande victoire. Le 9 Choïak de chaque année, il y avait fête sur la terre parmi les hommes, fête dans le ciel parmi les dieux et sécurité de tout entreprendre[1]. Les jours se succédaient, fastes ou néfastes, selon l'événement qu'ils avaient vu s'accomplir au temps des dynasties divines.

« Le 4 Tybi. — Bon, bon, bon[2]. — Quoi que tu voies en ce jour, c'est pour toi d'heureux présage. Qui naît ce jour-là, meurt le plus âgé de tous les gens de sa maison[3]; il aura longue vie succédant (?) à [son] père[4].

[1] *Papyrus Sallier* IV, pl. X, l. 8-10.

[2] Les Égyptiens divisaient les douze heures du jour, depuis le lever du soleil jusqu'à son coucher, en trois sections de quatre heures chacune. Les trois épithètes qu'on trouve après chaque date au *Calendrier Sallier* s'appliquent chacune à une des sections. Le plus souvent, le présage valait pour le jour entier; alors on trouve la note *bon, bon, bon*; *hostile, hostile, hostile*. Mais il pouvait arriver que la dernière section étant funeste, les deux autres fussent favorables. On rencontre alors la notation *bon, bon, hostile*, ou une notation analogue, répondant à la qualité des présages observés. Cette particularité n'a pas été expliquée par M. Chabas (*Le calendrier des jours fastes et néfastes de l'année égyptienne*, in-8°, Paris, Maisonneuve, 136 pages).

[3] Litt. : « de tous *ses* gens ».

[4]

« Le 5 Tybi. — Mauvais, mauvais, mauvais. — C'est le jour où furent brûlés les chefs par la déesse Sakhet qui réside dans la demeure blanche, lorsqu'ils sévirent, se transformèrent, vinrent[1] : gâteaux d'offrandes pour Shou, Phtah, Thot; encens sur le feu pour Râ et les dieux de sa suite, pour Phtah, Thot, Hou-Saou, en ce jour. Quoi que tu voies en ce jour, ce sera heureux[2].

(*Pap. Sallier* IV, pl. 13, l. 3-4). Le dernier membre de phrase est obscur; je le traduis par *excipiens patrem* [*suum*], mais sans garantir le sens.

[1] Je ne saurais dire à quel épisode des guerres osiriennes ce passage fait allusion.

[2] Le texte de ce verset est à la fois mutilé et corrompu : 1° Derrière le mot , quelques signes ont disparu dans une lacune. M. Chabas traduit comme s'il restituait ; je crois reconnaître les débris du pronom . Cette lecture aurait l'avantage de nous donner trois verbes, , , , tous les trois à la même personne et dépendant de la conjonction . 2° Il y a derrière un groupe un peu mutilé que M. Chabas lit , mais où je préférerais lire . On a, en effet, deux phrases successives qui énoncent les genres différents d'offrandes qu'on fait aux dieux. La dernière commençant par , les lois du parallélisme exigent que la première commence également par . 3° est peut-être, comme le conjecture M. Chabas, une inadvertance de scribe pour . Ce pourrait être toutefois une variante rare de ou le nom complet d'une sorte d'offrande. 4° Au lieu de , il faut lire

« Le 6 Tybi. — Bon, bon, bon. — Quoi que tu voies en ce jour, ce sera heureux [1].

« Le 7 Tybi. — Mauvais, mauvais, mauvais. — Ne t'unis pas aux femmes devant l'œil d'Horus [2]. Le feu qui [brûle] dans ta maison, garde-toi de [t']y [exposer à] son atteinte funeste [3].

. 5° Le texte donne , on doit corriger . Ces deux divinités font partie de la suite de Râ et sont souvent représentées debout, l'une à l'avant, l'autre à l'arrière de la barque solaire. Elles formaient une paire comme , ; c'est pour cela qu'ici elles ont, à deux, un seul déterminatif divin . Enfin 6° toutes les indications de présages sont favorables. La marque , ici comme ailleurs, est fautive et doit être remplacée par . Le texte du passage rétabli et corrigé d'après ces indications donne : (*Pap. Sallier* IV, pl. 13, l. 4-6).

[1] *Pap. Sallier* IV, pl. 13, l. 6-7.

[2] Ici, le Soleil.

[3] Le verbe , introduit son régime par ; le membre de phrase doit être réduit à

« Le 8 Tybi. — Bon, bon, bon. — Quoi que tu voies en ce jour, de [ton] œil, le cycle divin [t']exauce. Consolidation des débris[1].

« Le 9 Tybi. — Bon, bon, bon. — Les dieux acclament la déesse du midi (?) en ce jour. Présenter des gâteaux de fête et des pains *Ouat'* qui réjouissent le cœur des dieux et des mânes[2].

. Enfin, il me semble que derrière le verbe il faut rétablir , la traduction « le feu qui est dans ta maison, conserve-s-en l'activité brûlante, en ce jour », ne me paraissant pas offrir un sens suffisamment clair. La phrase complète se restituera comme il suit : (*Pap. Sallier* IV, pl. 13, l. 7-8).

[1] Ici encore, le texte semble ne pas être correct. La formule du début se termine toujours par la clausule , qui manque, et qu'il faut peut-être rétablir. Le texte serait alors : (*Pap. Sallier* IV, pl. 13, l. 8). Pourtant cette intercalation n'est pas indispensable. Le dernier membre de phrase fait allusion à la reconstruction par Isis du corps mutilé d'Osiris. La légende voulait, en effet, qu'Osiris, mis en pièces par Set, recueilli lambeau à lambeau, puis placé sur un lit funéraire par Isis et Nephthys, se fût reconstitué un moment et eût engendré Horus.

[2] La première partie de la phrase est obscure. Elle renferme un mot qui, d'après le déterminatif, semble représenter une

« Le 10 Tybi. — Mauvais, mauvais, mauvais. — Ne fais pas un feu de joncs ce jour-là. Ce jour-là, le feu sortit du dieu Sop-ḥo dans le Delta, en ce jour[1].

« Le 11 Tybi. — Mauvais, mauvais, mauvais. — N'approche pas de la flamme en ce jour : Râ v. s. f. l'a dirigée pour anéantir tous ses ennemis, et quiconque en approche en ce jour, il ne se porte plus bien tout le temps de sa vie[2]. »

déesse, et que j'ai traduit, par conjecture, « la déesse du midi » : (*Pap. Sallier* IV, pl. 13, l. 9).

[1] Je ne sais pas qui est le dieu *Sop-ḥo* dont le nom est suivi d'un double déterminatif divin, ni à quel propos il mit le Delta en feu. Le texte est un peu mutilé, et M. Chabas a cru lire dans une lacune le verbe ; les traces des signes encore visibles me paraissent mieux répondre à la leçon que j'ai adoptée. (*Pap. Sallier* IV, pl. 13, l. 9 ; pl. 14, l. 1). Le déterminatif derrière est inutile ; il a été attiré par le parallélisme entre ce mot et .

[2] Ici encore, le texte est criblé de fautes grossières qu'il importe de corriger avant d'aborder la traduction. M. Chabas a fort bien vu que le second doit être remplacé par une affirmation (*Op. laud.*, p. 15). Le verbe que j'ai tra-

Tel officier de haut rang qui, le 13 de Tybi, affrontait la dent d'un lion en toute assurance et fierté de courage, ou entrait dans la mêlée sans redouter la morsure des flèches syriennes[1], le 12, s'effrayait à la vue d'un rat et, tremblant, détournait les yeux[2].

Chaque jour avait ses influences, et les influences

duit par « anéantir » est effacé, et je ne vois pas à quel mot peuvent répondre les débris de signes que porte encore le manuscrit hiératique : (*Pap. Sallier* IV, pl. 14, l. 1-2). L'orthographe bizarre du nom du dieu se retrouve à la pl. 12, l. 10. Elle désigne Râ, roi de la dynastie divine, et s'explique par ce fait que le scribe, accoutumé à mettre dans les cartouches prénoms un ☉ initial, avait fini par écrire machinalement ☉ après le commencement de chaque cartouche. La locution signifie littéralement « mettre la face de quelque chose ou de quelqu'un vers une direction », c'est-à-dire « diriger quelque chose ou quelqu'un vers..... » Le de est amené par le pluriel qui précède immédiatement « quiconque s'approche d'eux », c'est-à-dire « de la flamme et des ennemis contenus dans la flamme ».

[1] C'était en effet un jour heureux (*Pap. Sallier* IV, pl. 14, l. 4).

[2] On trouve, en effet, pour le 12 Tybi, la note suivante : (*Pap. Sallier* IV, pl. 14, l. 3). « Le 12 Tybi. — Mauvais, mauvais, mauvais. — Tâche de ne voir aucun rat; ne t'en approche pas dans ta maison. »

accumulées formaient à chaque homme un destin. Le destin naissait avec l'homme, grandissait avec lui, le guidait à travers sa jeunesse et son vieil âge, jetait, pour ainsi dire, la vie entière dans le moule immuable que les actions des dieux avaient préparé dès le commencement des temps. Pharaon était soumis au destin, soumis aussi les chefs des nations étrangères[1]. Le destin suivait son homme jusqu'après la mort; il assistait avec la fortune au jugement de l'âme[2], soit pour rendre au jury infernal le compte exact des vertus ou des crimes, soit afin de préparer les conditions d'une nouvelle vie.

Les traits sous lesquels on se figurait la destinée n'avaient rien de hideux. C'était une déesse, Hathor, ou mieux, sept jeunes et belles déesses[3], des Hathors à la face rosée et aux oreilles de génisse, toujours gracieuses, toujours souriantes, qu'il s'agît d'annoncer le bonheur ou de prédire la misère. Comme les fées marraines du moyen âge, elles se pressaient autour du lit des accouchées et attendaient la venue de l'enfant pour l'enrichir ou le ruiner de leurs dons. Les peintures du temple de Louqsor[4] et celles d'un

[1] Il est dit d'un des princes de Khitti que «sa destinée» lui donna son frère pour successeur (*Traité de Ramsès II avec le prince de Khitti*, l. 10-11).

[2] Voir le tableau du jugement de l'âme au ch. 125 du Rituel.

[3] C'est le chiffre donné par le *Conte des deux frères* (pl. IX, l. 8). Dans d'autres monuments, le nombre n'en est pas limité.

[4] Champollion, *Monuments de l'Égypte et de la Nubie*, pl. CCCXL-CCCXLI. Le texte reproduit par Champollion n'indique aucun nom de déesse; les Hathors représentées avec la reine sur le lit d'accouchement sont au nombre de neuf.

temple d'Esnèh[1] nous les montrent qui jouent le rôle de sages-femmes auprès de la reine Moutemouat, femme de Thoutmos IV, et de la fameuse Cléopâtre. Les unes soutiennent tendrement la jeune mère et la raniment par leurs incantations[2], les autres reçoivent le nouveau-né, se le passent de main en main, lui prodiguent les premiers soins et lui présagent à l'envi toutes les félicités[3]. Les romans les mettent plusieurs fois en scène. Khnoum ayant fabriqué une femme à Bitaou, le héros du *Conte des deux frères*, les sept

[1] Champollion, *Monuments*, pl. CXLV, 1-2.

[2] A Esnèh, le groupe d'Hathors qui est placé derrière la reine Cléopâtre porte le titre général de « Les habitantes du Nord qui font le charme de l'accouchement pour [la mère du Soleil] ». La première se tient debout derrière le dos de l'accouchée, lui soutient les bras et le buste : c'est la déesse *Nit*. Des deux autres, l'une est « la sage-femme *Ti-ônkh* (donneuse de vie) »; le nom de la dernière est détruit.

[3] A Esnèh, le groupe d'Hathors qui fait face à l'accouchée est représenté accroupi. Celle qui tire l'enfant du sein de la mère est « la sage-femme *Nôtemi* (la douce) »; derrière celle-ci, est la nourrice . Comme on le voit, chacune d'elles porte un nom particulier et semble ne rien avoir de commun avec Hathor. La légende qui est au-dessus d'elles, et qui est assez mal reproduite dans Champollion, prouve néanmoins que toutes ces déesses à noms différents sont les Hathors fatidiques. , etc. « *Ce sont les Hathors qui viennent vers la déesse Rit,* comme les deux divines colombes (?), munies d'ailes. »

Hathors la viennent voir, l'examinent un moment et s'écrient d'une seule voix : « Qu'elle périsse par le glaive[1] ». Elles apparaissent au berceau du Prince Prédestiné et annoncent qu'il sera tué par le serpent, par le crocodile ou par le chien[2].

Les voir et les entendre au moment même où elles rendaient leurs arrêts était faveur réservée aux grands de ce monde. Les gens du commun n'étaient pas d'ordinaire dans leur confidence. Ils savaient seulement, par l'expérience de nombreuses générations, qu'elles départaient certaines morts aux hommes qui naissaient à de certains jours.

« Le 4 Paophi. — Hostile, bon, bon. — Ne sors aucunement de ta maison[3] en ce jour; quiconque naît en ce jour, meurt de la contagion, en ce jour[4].

« Le 5 Paophi. — Mauvais, mauvais, mauvais. — Ne sors aucunement de ta maison en ce jour; ne

[1] *Papyrus d'Orbiney*, pl. IX, l. 5.

[2] Cf. t. X, p. 240-241 de ce Journal.

[3] Litt. : « Ne sors vers aucune voie »; en d'autres termes : « Ne sors d'aucun côté ».

[4] (*Pap. Sallier*, IV, p. 4, l. 3). J'ai rétabli, derrière le verbe, la préposition que le scribe avait passée.

t'[approche] pas[1] des femmes; c'est le jour d'offrir offrande de choses par-devant (Dieu)[2], et Montou repose en ce jour. Quiconque naît en ce jour, il mourra du coït[3].

« Le 6 Paophi. — Bon, bon, bon. — Jour heureux dans le ciel[4]; les dieux reposent par-devant (Dieu) et le cycle divin accomplit les rites par-devant[5]..... Quiconque naît ce jour-là, mourra d'ivresse[6].

[1] Le verbe qui exprime l'action de « s'approcher » est mutilé de façon à ne pas pouvoir être restitué.

[2] . Litt. : « faire le faire de choses par-devant. » Pour le sens « accomplir un sacrifice, un rite », que prend le verbe employé absolument, j'ai donné ailleurs des exemples tirés de monuments de différentes époques.

[3] (*Pap. Sallier* IV, pl. 4, l. 3-5).

[4] Litt. : « *Pour dans* le ciel ».

[5] Un mot effacé, probablement un nom de dieu.

[6] (*Pap. Sallier* IV, pl. 4, l. 5-6). Le texte porte ; j'ai rétabli . La faute a été amenée par l'identité de prononciation de *maut* « mère », avec

« Le 7 Paophi. — Mauvais, mauvais, mauvais. — Ne fais absolument rien en ce jour. Celui qui blasphème contre Râ en ce jour[1] . . . . Quiconque naît ce jour-là, mourra sur la pierre[2].

« Le 9 Paophi. — Allégresse des dieux, [les hommes sont] en fête, car l'ennemi de Râ est à bas. Quiconque naît ce jour-là mourra de vieillesse[3].

mout « mourir ». M. Chabas a traduit (*Calendrier des jours fastes et néfastes*, p. 34) : « Jour de fête de Râ dans le ciel; les dieux sont en paix dans la divine présence; les familles divines sont heureuses devant Râ ». Je ne vois aucune mention de Râ dans la partie conservée de la phrase, et je ne sais sur quelle autorité M. Chabas s'est appuyé pour rétablir le nom de ce dieu dans la partie détruite.

[1] Litt. : « [Le] il va-de-bouche avec Râ, en lui ».

[2] Voici les débris du texte tels que j'ai pu les déchiffrer :

(*Pap. Sallier* IV, pl. 4, l. 6-7). J'ai suivi, pour le dernier mot, la lecture et la traduction de M. Chabas. On pourrait lire dans le manuscrit , ce qui donnerait le sens de *terre étrangère, lointaine* : « Quiconque naîtra ce jour-là, mourra sur la terre étrangère. »

[3]

« Le 23 Paophi. — Bon, bon, mauvais. — Quiconque naît ce jour-là, meurt par le crocodile [1].

« Le 27 Paophi. — Hostile, hostile, hostile. — Ne sors pas ce jour-là; ne t'adonne à aucun travail manuel : Râ repose [2]. Quiconque naît ce jour-là, meurt par le serpent [3].

« Le 29 Paophi. — Bon, bon, bon. — Quiconque naît ce jour-là mourra dans la vénération de tous ses gens [4]. »

[hieroglyphs] (*Pap. Sallier* IV, pl. 4, l. 8). Le texte porte seulement [hieroglyphs]. Le texte semblant exiger ici une construction parallèle, j'ai rétabli [hieroglyphs] de manière à obtenir l'antithèse si fréquente : « *Les dieux* sont en joie, *les hommes* sont en fête. »

[1] [hieroglyphs] (*Pap. Sallier* IV, pl. 6, l. 6).

[2] M. Chabas traduit : « au coucher du soleil ». Ce sens de [hieroglyphs] serait possible dans un texte ordinaire. Mais, dans le *Papyrus Sallier* IV, on trouve le verbe [hieroglyphs] joint au nom de divinités autres que le Soleil; Montou, par exemple : [hieroglyphs] (pl. IV, l. 4), que nous avons cité (cf. p. 351, note 3). L'analogie nous force donc à traduire « Râ repose », comme plus haut, « la majesté de Montou repose ».

[3] [hieroglyphs] (*Pap. Sallier* IV, p. 6, l. 10; p. 7, l. 1).

[4] Litt. : « mourra *vers les vénérés* de ses gens », pour « passer parmi

Tous les mois n'étaient pas également favorables à cette sorte de présage. A naître en Paophi, on avait huit chances sur trente de connaître, par le jour de la naissance, le genre de la mort. Athyr, qui suit immédiatement Paophi, ne renfermait que trois jours fatidiques[1].

L'Égyptien né le 9 ou le 29 de Paophi n'avait qu'à se réjouir et à se laisser vivre : son bonheur ne pouvait plus lui manquer. L'Égyptien né le 7 ou le 27 du même mois n'avait pas raison de s'inquiéter outre mesure. La façon de sa mort était désormais fixée, non l'instant de sa mort : il était condamné, mais avait la liberté de retarder le supplice presque à volonté. Était-il, comme le Prince Prédestiné, menacé de la dent d'un crocodile ou d'un serpent, s'il n'y prenait point garde, ou si, dans son enfance, ses parents n'y prenaient point garde pour lui, il ne languissait pas longtemps sur cette terre; le premier crocodile ou le premier serpent venu exécutait la sentence. Mais il pouvait s'armer de précautions

les ancêtres vénérés de ses gens». [hiéroglyphes] (*Pap. Sallier* IV, p. 7, l. 1-2).

[1] Le 14, le 20, le 23. Quiconque naît le 14 mourra par l'atteinte d'une arme tranchante [hiéroglyphes], litt. : «de coupures» (*Pap. Sallier* IV, p. 8, l. 3). Quiconque naît le 20 mourra de la contagion annuelle [hiéroglyphes] (*Id.* p. 8, l. 9). Quiconque naît le 23 mourra sur le fleuve [hiéroglyphes] (*Id.* p. 9, l. 12).

contre son destin, se tenir éloigné des canaux et du fleuve, ne s'embarquer jamais à de certains jours où les crocodiles étaient maîtres de l'eau[1], et, le reste du temps, faire éclairer sa navigation par des serviteurs. On pensait qu'au moindre contact d'une plume d'ibis, le crocodile le plus agile et le mieux endenté devenait immobile et inoffensif[2]. Je ne m'y fierais point; mais l'Égyptien, qui croyait aux vertus secrètes des choses, rien ne l'empêchait d'avoir toujours sous la main quelque plume d'ibis et d'imaginer qu'il était garanti.

Aux précautions humaines, on ne se faisait pas faute de joindre des précautions divines : les incantations, les amulettes, les cérémonies du rituel magique. Les hymnes religieux avaient beau répéter en grandes strophes sonores qu'« on ne taille point [Dieu] dans la pierre, — [ni dans] les statues sur lesquelles on pose la double couronne; — on ne

[1] A la date du 22 Paophi, le *Papyrus Sallier* IV enregistre la mention suivante : sic « Ne [te lave] dans aucune eau, ce jour-là; quiconque navigue sur le fleuve, c'est le jour d'être mis en pièces par la langue de Sevek (le crocodile) ».

[2] Ἅρπαγα ἄνθρωπον ἀνενέργητον βουλόμενοι σημῆναι, κροκόδειλον ἔχοντα ἴβεως πτερὸν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς ζωγραφοῦσι· τοῦτον γὰρ ἐὰν ἴβεως πτερῷ θιγῇς ἀκίνητον εὑρήσεις (Horapollon, *Hieroglyph.* II, LXXXI; édit. Leemans, p. 94-95). L'hiéroglyphe en question est , fréquent aux basses époques.

le voit pas; — nul service, nulle offrande n'arrive jusqu'à lui; —on ne peut l'attirer dans les cérémonies mystérieuses; — on ne sait pas le lieu où il est; — on ne le trouve point par la force des livres sacrés[1]. » C'était vrai du dieu idéal, du dieu absolu, du dieu parfait, de Dieu, en un mot, dont on admettait l'existence comme premier article de foi, mais auquel on songeait peu en l'ordinaire de la vie : ce ne l'était point des dieux. Râ, Osiris, Shou, Ammon, tous ceux qui avaient figuré tour à tour dans les dynasties divines,

[1] (*Pap. Sallier* II, p. 12, l. 6-8, et *Pap. Anastasi* VII, p. 9, l. 1-3). La traduction littérale serait : « Point taillement de pierres, — [ni d'] images à poser les couronnes; — point il n'a été vu; — point serviteurs, point oblateurs de lui; — point agir de mystères; — point n'est su le lieu où il est; — point il n'est trouvé par force d'écrits. » Le dernier membre de la phrase, mutilé à la fois dans *Sallier* II et dans *Anastasi* VII, a été rétabli en complétant les deux textes l'un par l'autre. *Sallier* II a : « point trouver chasses d'écrits », ce qui ne signifie rien, et *Anastasi* VII : . Le scribe de *Sallier* II, à qui on dictait son texte, a cru probablement entendre *an qimtupehsχdu* où il a cru reconnaître le mot . C'est ce qui m'a décidé à rétablir la leçon : .

n'étaient pas inaccessibles; ils avaient gardé, de leur passage sur la terre, une sorte de faiblesse et d'imperfection qui les ramenait sans cesse à la terre. On les taillait dans la pierre, on les touchait par des services et par des offrandes, on les attirait dans les sanctuaires et dans les châsses peintes. Si le passé de leur vie mortelle influait sur la condition des hommes, l'homme influait à son tour sur le présent de leur vie divine. Il y avait des mots qui, prononcés par une voix humaine, pénétraient jusqu'au fond de l'abîme; des formules dont la force agissait comme un attrait irrésistible sur les intelligences surnaturelles; des amulettes où la consécration magique savait bien enfermer quelque chose de la toute-puissance céleste. Par leur vertu, l'homme mettait la main sur les dieux; il enrôlait Anubis à son service, ou Thot, ou Bast, ou Set lui-même, les lançait et les rappelait, les forçait à travailler et à combattre pour lui. Ce pouvoir formidable que le magicien croyait posséder, quelques-uns l'employaient à l'avancement de leur fortune ou à la satisfaction de leurs passions mauvaises : on avait vu, dans un complot dirigé contre Ramsès III, des conspirateurs se servir de livres d'incantations pour arriver jusqu'au harem de Pharaon [1]. La loi punissait de mort ceux qui abusaient de la sorte; elle laissait en paix tous ceux qui exerçaient par leurs charmes une action inoffensive ou bienfaisante.

[1] Chabas, *Papyrus magique Harris*, p. 170-174; Devéria, *Le papyrus judiciaire de Turin*, p. 124-137.

Désormais, l'homme menacé par le sort n'était plus seul à veiller; les dieux veillaient avec lui et suppléaient à ses défaillances par leur vigilance infaillible. Prenez un amulette qui représente « une image d'Ammon à quatre têtes de bélier, peinte sur argile, foulant un crocodile aux pieds, et huit dieux qui l'adorent placés à sa droite et à sa gauche[1]. » Prononcez sur lui l'adjuration que voici : « Arrière, crocodile, fils de Set! — Ne vogue pas avec ta queue; — ne saisis pas de tes deux bras; — n'ouvre pas ta bouche! — Devienne l'eau une nappe de feu devant toi! — Le charme des trente-sept dieux est dans ton œil; — tu es lié au grand croc de Râ; — tu es lié aux quatre piliers en bronze du midi, — à l'avant de la barque de Râ. — Arrête, crocodile, fils de Set! — protége-moi, Ammon, mari de ta mère[2]! »

[1] *Papyrus magique Harris*, pl. VI, l. 8-9.

[2] Chabas traduit (*Mélanges égyptologiques*, 3e série, t. II, p. 257-258) : « Arrière! crocodile Makou, fils de Set! Ne vogue pas avec ta queue! N'agis pas de tes bras! N'ouvre pas ta gueule! Que l'eau devienne une flamme de feu devant toi! L'arme des soixante-dix-sept dieux est à ton œil; tu es lié au grand aviron de Râ; tu es lié à l'instant aux quatre crochets de métal, à l'avant de la barque de Râ. Arrête-toi, crocodile Makou, fils de Set! Protége-moi, Ammon, mari de sa mère! » Le texte porte :

Fussiez-vous né le 22 ou le 23 de Paophi, Ammon était tenu de vous garder contre le crocodile et les périls de l'eau. D'autres formules et d'autres amulettes préservaient du feu, des scorpions, de la maladie[1]; sous quelque forme que le destin se déguisât, il rencontrait un dieu armé pour la défense. Sans doute, rien qu'on fît ne changeait son arrêt, et les dieux eux-mêmes étaient sans pouvoir sur l'issue de la lutte. Le jour finissait par se lever où précautions, magie, protections divines, tout manquait à la fois; le destin était le plus fort. Au moins, l'homme avait-il réussi à durer, peut-être jusqu'à la vieillesse, peut-être jusqu'à cet âge de cent dix ans, limite extrême de la vie, que les sages égyptiens souhaitaient d'atteindre, et que nul mortel né de mère mortelle ne devait dépasser[2].

(*Papyrus magique Harris*, p. 6, l. 5-8).

[1] Le Papyrus I, 348 de Leyde, publié par M. Pleyte (*Études égyptologiques*, t. I, Leyde, 1866), est un recueil de formules dirigées contre diverses maladies.

[2] Sur l'âge de cent dix ans, voir le curieux mémoire de Goodwin dans Chabas (*Mélanges égyptologiques*, 2e série, p. 231-237).

ÉTUDES BOUDDHIQUES.

MAITRAKANYAKA-MITTAVINDAKA,

LA PIÉTÉ FILIALE,

PAR M. LÉON FEER.

Le nom sanscrit Maitrakanyaka et le nom pâli Mittavindaka sont inséparables l'un de l'autre; ils s'appliquent à un même individu, font allusion aux mêmes aventures et sont sensiblement unis par la communauté de l'élément radical *mitra-maitra.* Ces aventures sont de l'ordre de celles qu'on peut appeler «galantes», et Maitrakanyaka-Mittavindaka est un homme à bonnes fortunes. Toutefois ces succès ne sont pas le seul élément de sa destinée; il y a dans sa légende autre chose, et des choses plus importantes que la galanterie. Les textes relatifs à Maitrakanyaka-Mittavindaka doivent être rangés parmi ceux qui traitent de la piété filiale. Ce sujet s'offrait donc naturellement à notre étude, et nous nous étions proposé de lui consacrer un travail qui pût avoir la prétention d'être à peu près complet. Mais la multiplicité croissante des textes que nous rencon-

trions et la nécessité d'en aborder qui ne rentraient pas proprement dans notre sujet nous ont obligé de renoncer à ce plan et de nous renfermer dans l'histoire de Maitrakanyaka-Mittavindaka qui déjà, par elle-même, présente une assez grande complexité.

Il existe en effet une double version de cette légende, l'une sanscrite (népâlaise) sous le nom de *Maitrakanyaka*, l'autre pâlie (singhalaise) sous le nom de *Mittavindaka;* mais chacune d'elles présente des variantes qu'on ne peut négliger.

L'histoire de Maitrakanyaka se trouve : 1° dans le recueil intitulé *Avadâna-çataka* (IV, 6); 2° dans celui qui s'appelle *Avadâna-kalpalatâ* (24°); 3° dans l'un des deux recueils qui ont pour titre *Divya-avadâna* tout à la fin. A ces trois textes, qui sont trois rédactions distinctes d'un thème unique, il faut joindre un récit du *Dvâviṃçati-avadâna* relatif à un personnage d'un nom tout différent, mais dans lequel on retrouve une partie des aventures de Maitrakanyaka avec des éléments nouveaux. Ce dernier texte, bien que ne concernant pas Maitrakanyaka lui-même, doit être nécessairement rapproché de ceux qui lui sont spécialement consacrés.

Les textes pâlis sur Mittavindaka présentent un phénomène analogue; il est le héros de quatre Jâtakas qui ont pour commentaire un seul et même récit et ne diffèrent entre eux que par les stances du texte. Nous insisterons plus tard sur cette particularité, qui n'est pas la seule dont la collection des Jâtakas nous offre l'exemple. Les quatre Jâtakas dont

nous parlons n'en font en réalité qu'un seul; mais il y a un cinquième Jâtaka dont le héros, appelé du même nom et néanmoins distinct de l'autre, passe en partie par les mêmes aventures. Ce cinquième Jâtaka est jusqu'à un certain point aux quatre autres textes ce que le texte sanscrit du *Dvâviñçâti-avadâna* est aux trois Maitrakanyaka-avadâna; on ne peut le négliger.

On voit, par tout ce qui vient d'être dit, que les récits dont Maitrakanyaka-Mittavindaka est le héros appartiennent à la classe des Jâtakas et nous offrent par conséquent un sujet curieux d'étude comparative de cette sorte de texte dans la littérature bouddhique du Nord et dans celle du Sud, étude que nous n'entendons nullement faire d'une manière générale, car la chose ne paraît pas possible actuellement, mais qui, spécialisée et restreinte à des cas particuliers, peut être entreprise avec fruit. J'aurai ainsi l'occasion de justifier quelques-unes des assertions qui sont émises dans mon travail sur les Jâtakas publié en mai-juin et octobre-novembre 1875. J'avais dû alors me borner à des indications très-brèves sur le Mittavindaka-jâtaka. Le présent article va me permettre de me compléter.

Ce travail se divise naturellement en trois parties :

1° Étude générale des textes sanscrits du Nord (Maitrakanyaka-avadâna);

2° Étude générale des textes pâlis du Sud (Mittavindaka-jâtaka);

3° Comparaison et appréciation générale de l'ensemble des textes.

I.

TEXTES SANSKRITS. MAITRAKANYAKA.

Nous sommes en présence de trois rédactions d'un thème unique. Le plus simple serait de les donner toutes les trois; mais ce serait aussi le plus long. Mieux vaut, à ce qu'il semble, au moins quant à présent, n'en donner qu'une seule, en signalant les principales différences qu'elle présente avec les autres. Mais laquelle choisir? Nous pouvons tout d'abord écarter le récit en vers de l'*Avadâna-kalpalatâ*, recueil qui porte un nom d'auteur et peut être considéré comme le moins ancien. Nous renvoyons pour cela à E. Burnouf (*Introd. à l'hist. du buddh. indien*, p. 495 de la réimpression). Restent les deux autres récits. Quel est celui qui est original par rapport à l'autre? Y en a-t-il même un qui le soit? On trouve dans chacun d'eux des développements qui lui sont propres, en sorte qu'il est difficile d'en conclure que l'un procède de l'autre. Par la forme, le récit du *Divya-avadâna* rentre assez dans la catégorie des Jâtaka tels que le *Jâtaka-mâlâ* nous les présente. Est-ce une preuve en faveur de l'antériorité de ce récit? Non, car le *Jâtaka-mâlâ* porte un nom d'auteur et ne peut être considéré comme primitif. A mon avis, nos deux textes (je dirais volontiers : nos trois textes) sont à peu près indépendants les uns des autres, en ce sens

qu'ils auraient été rédigés d'après un texte antérieur ou simplement sur les données d'un thème très-ancien et très-populaire. Par sa brièveté relative, le récit en vers de l'*Avadâna-kalpalatâ* peut faire illusion et prend un faux air primitif; je ne pense pas qu'on puisse y voir autre chose qu'un abrégé. Le récit du *Divya-avadâna* est au contraire trop luxuriant; il s'y trouve des développements inutiles. Celui de l'*Avadâna-çataka* me paraît être le plus pondéré et le plus exact; non pas que je n'y trouve des modifications ou des additions au texte primitif, je m'expliquerai sur ce point. Mais aucune de ces altérations n'est arbitraire ou de pure ornementation; elles sont toutes motivées par le sujet et la doctrine. C'est, je pense, la version qui s'écarte le moins de la donnée première. Je vais donc en donner une traduction complète. Chemin faisant, j'indiquerai en note les points sur lesquels les autres versions présentent des rapports de ressemblance ou de dissemblance dignes d'être remarqués. Après cette traduction, je chercherai à faire comprendre, par quelques exemples choisis, la différence des trois rédactions, puis j'étudierai dans ses diverses parties le récit de l'*Avadâna-çataka*.

§ 1. Traduction du *Maitrakanyaka-avadâna*.

Le bienheureux Buddha (était) respecté, vénéré, estimé, adoré par les rois, les ministres des rois, les riches, les habitants des villes, les notables, les marchands, les dieux, les Nâga, les Yaxa, les Asura, les Garuḍa, les Kinnara, les

grands serpents; ainsi honoré par dieux, Nâga, Yaxa, Asura, Garuḍa, Kinnara, grands serpents, le bienheureux Buddha, illustre, plein de vertus, comblé de présents en vêtements, nourriture, lits, siéges, rafraîchissements, remèdes et ornements, résidait, avec la troupe de ses disciples, à Jetavana, dans le jardin d'Anâthapiṇḍada.

Là Bhagavat adressa la parole à ses Bhixus en ces termes :

« Bhixus, Brahmâ est avec les familles dans lesquelles le père et la mère sont parfaitement considérés, adorés, et reçoivent des offrandes qui leur apportent un bien-être parfait. Pourquoi cela? C'est que, pour le fils de famille, le père et la mère sont comme deux (véritables) Brahmâ, conformément à la loi.

« Le précepteur est avec les familles dans lesquelles le père et la mère sont parfaitement considérés et honorés, et reçoivent des offrandes qui leur apportent un bien-être parfait. Pourquoi cela? C'est que, pour le fils de famille, le père et la mère sont comme deux (véritables) précepteurs, conformément à la loi.

« Elles sont dignes du sacrifice [1] les familles dans lesquelles les père et mère sont parfaitement considérés et honorés, et reçoivent des offrandes qui leur apportent un bien-être parfait. Pourquoi cela? C'est que, pour le fils de famille, le père et la mère sont tous deux dignes du sacrifice, conformément à la loi.

« Agni est avec les familles dans lesquelles le père et la mère sont parfaitement considérés et honorés, et reçoivent des offrandes qui leur apportent un bien-être parfait. Pourquoi cela? C'est que, pour le fils de famille, le père et la mère deviennent comme deux (véritables) Agni, conformément à la loi.

« Les dieux sont avec les familles dans lesquelles le père et la mère sont parfaitement considérés et honorés, et reçoi-

[1] *Âhavanîyâni tâni kulâni*... Les deux paragraphes précédents et le suivant commencent par *sabrahmakâni*... *sâcâryakâni*... *sâgnikâni*. Burnouf traduit « le feu du sacrifice est avec les familles », et plus bas, il rend Agni par « le feu domestique ».

vent des offrandes qui leur apportent un parfait bien-être. Pourquoi cela? C'est que, pour le fils de famille, le père et la mère deviennent comme des dieux, conformément à la loi[1]. »

Ainsi parla Bhagavat; après avoir ainsi parlé, le Sugata, le maître, prononça cet autre discours :

C'est Brahmâ, qu'un père et une mère,
Ils sont aussi les premiers précepteurs[2];
Ce sont, pour un fils, des êtres dignes du sacrifice,
Ils sont aussi pour lui de véritables divinités.

Ainsi le sage leur rendra ses hommages,
en leur offrant des parfums, le bain, de l'eau pour se laver les pieds,
ou bien en leur donnant aliments, breuvages,
vêtements, lits et siéges.

En entourant ainsi de soins
son père et sa mère, le sage
est exempt de blâme ici-bas,
et, mort, il est heureux dans le Svarga[3].

Lorsque Bhagavat eut prononcé ce sûtra[4], les Bhixus, sentant qu'un doute était né dans leur esprit, questionnèrent le bienheureux Buddha, celui qui résout tous les doutes : « C'est une chose merveilleuse, ô vénérable, que Bhagavat sache si bien célébrer l'obéissance due aux père et mère! »

Bhagavat dit : « Qu'y a-t-il de merveilleux si, aujourd'hui,

[1] Tout ce discours en prose a été traduit par Burnouf dans son *Introduction à l'histoire du buddhisme indien* (p. 118-119), et reproduit par M. Barthélemy Saint-Hilaire dans le *Bouddha et sa religion* (p. 92).

[2] *Pûrvâcâryau*, c'est-à-dire, apparemment, antérieurs et partant supérieurs aux précepteurs proprement dits.

[3] Voir le texte ci-dessous, pages 391-392.

[4] A la place de ce *sûtra*, il y a dans l'Avâdâna-kalpalatâ dix-sept vers sur le même sujet, mais tout à fait différents.

le Tathâgata, ayant mis de côté l'attachement (coupable), ayant mis de côté la haine, ayant mis de côté le trouble, à jamais délivré de la naissance, de la vieillesse, de la maladie, de la mort, du chagrin, de la lamentation, de la douleur, du tourment d'esprit, de la calamité, sachant tout, connaissant toutes les causes, sachant tout ce qu'il faut savoir, ayant obtenu l'empire sur lui-même, célèbre l'obéissance due aux père, mère et guru? C'est que, dans le temps passé, lorsque j'étais en proie à l'attachement, en proie à la haine, en proie au trouble, que je n'étais point encore délivré de la naissance, de la vieillesse, de la maladie, de la mort, du chagrin, de la lamentation, de la douleur, du tourment d'esprit, de la calamité, pour avoir fait à ma mère une bien petite offense, j'ai subi de grandes douleurs. Écoutez (comment) cela (est arrivé), et fixez-le bien et profondément dans votre esprit. Je vais parler.

« Autrefois, Bhixus, dans les temps lointains du passé, il y avait dans la ville de Bénarès un grand marchand[1], riche, ayant de grands biens, une grande opulence, des possessions vastes et étendues, qui se distinguait par des richesses (dignes) de Vaiçravana, qui rivalisait de richesses avec Vaiçravana. Il épousa une femme de la même tribu que lui[2]. Il joue avec elle, il se livre au plaisir, il s'empresse autour d'elle; mais il a beau jouer, se livrer au plaisir, s'empresser, il ne lui naît pas d'enfants. Mettant sa joue dans sa main, il demeure pensif: « Ma maison, se dit-il, se distingue par de nombreuses « richesses; je n'ai ni fils, ni fille; après ma mort, on dira : il « n'y a point d'enfants, et tout mon bien sera à la disposition « du roi ».

« Quelqu'un lui avait donné ce conseil : s'il te naît un fils, il faudra lui donner un nom de fille[3]; par ce moyen, il aura une vie plus longue.

[1] Le Divya-avadâna l'appelle *Mindra* (faute évidente), et plus loin *Mitra*. L'Avadâna-kalpalatâ lui donne le nom de *Maitra*.

[2] Selon l'Avadâna-kalpalatâ, elle s'appelait *Vasundharâ*.

[3] Préparation pour l'explication du nom de Maitrakanyaka qui

« Lui donc, privé d'enfants, mais jaloux d'en avoir, adressa des prières à Çiva, à Varuṇa, à Kuvera, à Çakra, à Brahmâ et à toutes les autres divinités, sans exception, par exemple, aux divinités des jardins, aux divinités des bois, aux divinités des carrefours, aux divinités des places (trivia), aux divinités qui reçoivent le Bali, et même aux divinités nées en même temps (que lui), soumises à la même loi, constamment liées à lui : il les invoqua toutes.

« Or, il y a dans le monde une opinion répandue : c'est que, lorsque, par suite de prières, il naît des fils et des filles, et cela peut arriver même sans cette circonstance, de chacun il proviendra un millier de fils, comme d'un roi Cakravartin. Or, c'est par le concours de trois circonstances qu'il naît des fils et des filles. Quelles sont ces trois circonstances? 1° Le père et la mère se rencontrent, attirés par le plaisir; 2° la mère devient féconde et a ses mois; 3° un Gandharba se présente. C'est par le concours de ces trois circonstances qu'il naît des fils et des filles. Lorsque (le père) est ainsi tout entier à la prière, et qu'un des êtres se détachant d'une des collections d'êtres descend dans le sein de sa dame, cinq conditions exceptionnelles se produisent dans quelques individus du sexe féminin qui ont le don de la pénétration. Quelles sont ces cinq conditions? Elle connaît l'homme en proie à la passion : elle connaît l'homme exempt de passion; elle connaît le temps; elle connaît la menstruation; elle connaît le fœtus entré en elle. En même temps qu'elle connaît le fœtus descendu dans son sein, elle sait distinguer si c'est un fils ou une fille; si c'est un fils, il repose sur le côté droit; si c'est une fille, il repose sur le côté gauche.

« Alors (le fait étant reconnu), enchantée, ravie, elle l'annonce à son maître : « Ton bonheur s'accroît, fils d'Arya. Me

viendra plus loin. Dans le passage correspondant du Divya-avadâna, le bon conseiller (Sâdhupurusa) dit : « S'il te survient un fils, fais-lui donner un nom de jeune fille dans tout ce pays pour sa félicité. » L'Avadâna-çataka emploie l'expression *dârikânâma*, le Divya-avadâna *kanyakâ-nâma* et l'Avadâna-kalpalatâ *kanyânâma*.

« voici enceinte; et comme le (fœtus) repose sur le côté droit, « ce sera sûrement un fils. » Lui aussi, ravi, enchanté, redresse la partie antérieure de son corps, étend les bras, et commence un discours de bénédiction : « Ce visage d'un fils, si long- « temps désiré, je le verrai donc! Qu'il se montre digne d'être « mon fils, que ce ne soit pas un enfant dégénéré; qu'il accom- « plisse tout ce qu'il faut faire pour moi, qu'il fasse les offrandes « aux Bhûtas (?), qu'il aille partout où il faut, que ma famille « dure longtemps, et que, après notre mort, soit qu'il se soit « écoulé peu de temps, soit qu'il s'en soit écoulé beaucoup, « ayant fait des dons et accompli des actions pures, il paye en « notre nom les honoraires du sacrifice, et s'applique ainsi à « poursuivre ce double but partout où l'occasion se présente! »

Sachant donc qu'elle était enceinte, il la porte sur la terrasse de sa demeure, l'y surveille et la garde avec soin. Dans la saison froide, il lui donne des préservatifs contre le froid; dans la saison chaude, des préservatifs contre le chaud; (il lui applique) des médicaments préparés, (lui fait servir) des aliments qui ne soient ni trop piquants, ni trop acides, ni trop salés, ni trop doux, ni d'une saveur trop forte, ni trop astringents. Ainsi nourrie avec des aliments sans saveur piquante, acide, salée, douce, forte, astringente, semblable à une Apsara qui, couverte d'ornements sur l'épaule et sur le corps, se promène dans le bois de Nandana, elle passait d'un lit sur un autre sans descendre jusqu'à terre, et l'on avait soin qu'aucun son désagréable n'arrivât à ses oreilles.

« Enfin, son fœtus étant venu à maturité parfaite, après huit ou neuf mois, elle accoucha[1]. Un fils naquit, beau, admirable, plein de charmes, blond, de la couleur de l'or, avec une tête semblable à un champignon, des bras pendants, un front large, des narines saillantes, des sourcils réunis, un nez élevé, doué (en un mot) de toutes les qualités extérieures de la beauté.

[1] Tout ce développement sur l'acquisition laborieuse et quasi mystérieuse d'un enfant revient plusieurs fois dans le recueil de l'Avadâna-çataka.

« A sa naissance, on célébra une grande fête de naissance, et l'on procéda à l'adoption d'un nom. « Quel sera le nom du « jeune garçon, messeigneurs ? » Les parents dirent : « Ce jeune « garçon est fils de Mitra et (d'une ?) jeune fille (Kanyâ). Ainsi, « messeigneurs, que Maitrakanyaka soit le nom du jeune « garçon [1]. »

« Le jeune Maitrakanyaka fut confié à huit nourrices, deux pour le tenir dans leurs bras, deux pour lui donner du lait, deux pour le laver, deux pour le faire jouer. Ces huit nourrices l'élèvent, le font grandir, en lui donnant du lait, du lait caillé, du beurre, du beurre clarifié, de l'extrait de beurre clarifié et d'autres aliments particuliers. Il crût promptement, comme un lotus dans un lac [2].

« Quant au père, il se rendit sur l'Océan et il y trouva la mort.

« Quand Maitrakanyaka fut devenu grand, il dit à sa mère : « Mère, du fruit de quel travail notre père vivait-il ? » Sa mère répondit : « Mon fils, ton père était marchand de l'intérieur [3]. » Elle s'était dit : si je lui avoue que c'était un marchand qui naviguait sur l'Océan, il pourrait bien, quelque jour, des-

[1] *Mitrasya putra : kanyâca;* explication peu satisfaisante du nom de Maitrakanyaka confirmée par les autres textes. Le tibétain traduit ce nom par *Mdza-vo-i* (Amici) *bu-mo* (filia) « fille de Mitra ». J'interprète « Qui a l'amitié (*maitra*) des jeunes filles (*kanyâ*) », ce qui est peu correct au point de vue des principes de la composition des mots, mais justifié par la suite du récit, et plus satisfaisant que l'étymologie de l'auteur indien.

[2] Ces détails sur l'éducation d'un enfant sont encore un des lieux communs de l'Avadâna-çataka ; ils reviennent fréquemment. On peut en dire autant de tout ce début, à l'exception du *sûtra*, qui se rencontre dans ce récit seulement.

[3] *Okkarika.* Je n'ai pas trouvé ce mot. Le tibétain traduit : *yul ts'ong-pa* « marchand du pays », par opposition à « marchand maritime » *rgya mts'-oi ts'ong-pa* (sk. *samudravanij*), qui se présente plus bas. Le terme *okkarika* est reproduit dans le Divya-avadâna avec une orthographe variable et indécise, qui ne m'a fourni aucune clarté sur la vraie forme et le sens du mot.

cendre aussi sur l'Océan et y trouver la mort. C'est pour cela qu'elle fit de lui un marchand de l'intérieur. Le premier jour, il gagna quatre kârṣâpaṇa, il les mit entre les mains de sa mère, en lui disant : « Mère, avec cela, assiste les Çramaṇas, les Brahmanes, les malheureux et les mendiants. »

« Cependant quelqu'un lui dit : « Ton père tenait une boutique de parfums. » Et lui, quittant l'état de marchand de l'intérieur, il prit une boutique de parfumerie ; il gagna huit kârṣâpaṇa, et les remit encore à sa mère.

« Quelqu'un lui dit alors : « Ton père était orfèvre (*hairaṇika*), » et lui, quittant sa boutique de parfumerie, en prit une d'orfèvrerie. Alors, dès le premier jour, il gagna seize kârṣâpaṇa, il les remit encore à sa mère ; le deuxième jour, il gagna trente-deux kârṣâpaṇa, il les remit toujours à sa mère [1].

« Cependant les orfèvres devinrent jaloux, et comme ils connaissaient toutes les professions du pays, ils lui dirent : « Maitrakanyaka, pourquoi te livres-tu à une profession contraire à la loi ? Ton père était un négociant maritime ; qui « t'a engagé dans une profession inférieure ? »

« Excité par les paroles des orfèvres, il vint trouver sa mère et lui dit : « Mère, voici ce que j'ai appris, notre père était un « négociant maritime : avoue-le. Moi aussi, je naviguerai sur « l'Océan. » La mère lui répondit : « C'est vrai, mon fils ; mais « que (veux-tu), enfant ? Tu es mon fils unique, ne m'abandonne pas pour aller sur l'Océan. » Mais lui, entraîné par

[1] Tout ce développement est donné dans l'Avadâna-kalpalatâ en un résumé laconique, dont voici la traduction : « le père ayant trouvé la mort dans une expédition maritime, la mère, n'ayant qu'un fils, veilla sur lui comme sur un trésor, elle lui cacha que les voyages aux îles étaient héréditaires dans sa famille ; elle lui désigna un (petit) commerce (à exercer) dans son propre pays (svadaçâham ?) et permettant de vivre modestement. Dans le principe, la vente lui rapporta au plus quatre karṣâpaṇa ; puis, un autre jour, deux fois autant, ensuite quatre fois autant ; enfin son gain fut quatre fois aussi grand (que le premier) ; il remit le tout à sa mère. »

des compagnons méchants que l'envie dominait, ne revient pas sur son dessein.

« Alors, sans tenir aucun compte des paroles de sa mère, il fit faire à son de cloche dans la ville de Bénarès la proclamation suivante : « Écoutez, respectables marchands qui habitez la ville de Bénarès, le marchand Maitrakanyaka va partir « pour une expédition. Que ceux d'entre vous qui se sentent « la force (ou le désir) de venir à la mer avec le marchand « Maitrakanyaka, sans être tenus de payer aucuns droits de « douane, de fret ou de passage, apportent avec eux les marchandises propres à un voyage maritime. »

« Là-dessus, après avoir accompli tous les actes de félicité, de bénédiction, de prospérité pour les voyages, il se dirigea vers l'Océan, entouré de cinq cents marchands, en y faisant porter les marchandises propres à une expédition maritime, des chars, des voitures, des seaux, des corbeilles, des chameaux, des bœufs, des ânes. Sa mère, le cœur troublé par l'affection, le visage inondé de larmes, embrassant ses pieds, lui disait : « Mon fils, ne m'abandonne pas pour descendre « sur l'Océan. » Mais elle avait beau le supplier par des paroles dont l'émotion arrêtait l'expression, sa résolution était prise, il frappa du pied sa mère à la tête; puis, suivi des marchands, il se mit en route, pendant que sa mère lui disait : « Mon fils, « puisse le fruit de cette action ne pas mûrir pour toi! »

« Voyant successivement passer sous ses yeux les villages, les bourgades, les capitales royales, les villes, il arriva à la mer; pour cinq cents purâṇa, il obtint un transport, et, prenant un équipage quintuple, consistant en pompiers, rameurs, pêcheurs, vigie, pilotes, après trois proclamations, il s'avança sur l'Océan. Cependant Makara, de la race des poissons, apporta la calamité à l'embarcation, et Maitrakanyaka, s'attachant à une planche, atteignit la terre ferme.

« Alors, furetant sur la terre ferme et voyant, à peu de distance, une ville appelée Ramaṇaka, il se dirigea vers elle. Quand (il y arriva), quatre Apsaras en sortirent belles, admirables, pleines de charmes; elles lui dirent : « Viens, Mai-

« trakanyaka, sois le bienvenu; voici notre maison d'aliments, notre maison de breuvages, notre maison de vêtements, notre maison de nuit, pleine de toutes sortes de pierreries, de lapis-lazuli, de conques, de cristal, de corail, d'or et d'argent : entre, nous nous livrerons au plaisir. » Lui, goûta le plaisir avec elles, pendant plusieurs années, comme un homme qui a fait des actions pures, qui a pratiqué des vertus (en rapport avec ces jouissances). Elles l'empêchent de continuer son chemin vers le sud; mais lui, lorsqu'il se voit arrêté dans sa marche vers le sud, considérablement affligé, se met en marche.

« En marchant de nouveau vers le sud, il aperçoit la ville de Sadâmattam. Arrivé à la porte, il en voit sortir huit Apsaras, plus belles, plus admirables, plus charmantes (que les précédentes). Elles lui disent : « Viens, Maitrakanyaka, sois « le bienvenu. Viens, etc. » Elles l'empêchent de continuer son chemin vers le sud. Du moment où il en est empêché, il éprouve un profond chagrin et se met en marche.

« En continuant sa marche dans la direction du sud, il aperçoit une ville nommée Nandana. Arrivé à la porte, il en voit sortir seize Apsaras, plus belles, plus admirables, plus charmantes (que les précédentes). Elles lui disent : « Viens, « Maitrakanyaka, sois le bienvenu. Viens, etc... » Elles l'arrêtent ainsi dans son chemin vers le sud. Lui, quand il se voit arrêté dans son chemin vers le sud, se fatigue de ce séjour et repart.

« En avançant toujours dans la direction du midi, il aperçoit un palais appelé Brahmottara. Arrivé près de la porte, il en voit sortir trente-deux Apsaras, plus belles, plus admirables, plus charmantes (que les précédentes). Elles lui disent : « Viens, Maitrakanyaka, sois le bienvenu. Viens, etc. » Elles l'arrêtent dans son chemin vers le sud. Du moment où il se sent arrêté dans son chemin vers le sud, il se fatigue de ce séjour et se remet en marche.

« A mesure qu'il allait dans la direction du sud, son désir s'accroissait. Enfin, en avançant toujours, il aperçoit une ville

en fer, il y pénètre, et, à peine y est-il entré et la porte refermée sur lui, que, pénétrant plus avant, il voit un homme de grandes dimensions, sur la tête duquel repose une roue en fer, rougie au feu, brillante, semblable à une flamme. Le pus et le sang qui dégouttent de la tête de cet homme forment sa nourriture.

« Maitrakanyaka questionna cet homme. « Eh! homme, lui « dit-il, qui es-tu ? » Il répondit : « Je suis un homme qui a « offensé sa mère. » A peine eut-il prononcé ces paroles, que l'action de Maitrakanyaka se dressa devant lui : moi aussi, se dit-il, j'ai offensé ma mère: c'est par cette action que j'ai été entraîné jusqu'ici.

« A ce moment, dans cette ville, une voix sortie des airs se fit entendre : Que ceux qui sont liés soient délivrés; que ceux qui sont libres soient liés. A peine ces paroles furent-elles prononcées, que le disque disparut de dessus la tête de cet homme et parut sur la tête de Maitrakanyaka.

« Alors cet homme ayant vu que c'était Maitrakanyaka qui mettait fin à ses douleurs, lui dit :

Après avoir passé par Ramaṇaka,
Par Sadâmatta et Nandana,
Et par le palais de Brahmottara,
Comment es-tu venu ici?

« Maitrakanyaka dit :

Après avoir passé par Ramaṇaka,
Par Sadâmatta et Nandana,
Et par le palais de Brahmottara,
Je suis venu ici par curiosité.

Car le Karma nous entraîne bien loin,
Le Karma fait sentir son action de loin,
Le Karma entraîne irrésistiblement au moment où l'acte mûrit,
C'est parce que l'acte a mûri que cette roue se meut sur ma tête,
Cette roue rougie au feu, enflammée, l'obstacle de ma vie.

« L'homme dit :

Animé d'une pensée coupable, tu as maltraité ta mère,
Tu l'as frappée du pied à la tête; et voilà le fruit de ton action.

« Maitrakanyaka dit :

Combien d'années posera-t-il sur ma tête,
Ce disque brûlant, enflammé, obstacle[1] de ma vie?

« L'homme dit :

Pendant soixante mille et soixante fois cent ans,
Ce disque brûlant sera sur ta tête.

« Maitrakanyaka dit :

Ô homme, quelque autre viendra-t-il ici ?

« L'homme dit :

Celui qui aura commis une action semblable (viendra après toi).

« Alors Maitrakanyaka, vaincu par la douleur, faisant naître en lui-même la compassion envers les êtres, dit à l'homme : « Ô homme, je désire porter cette roue sur ma tête à cause « de tous les êtres! Que nul autre, auteur d'un acte pareil, « ne vienne ici. » A peine ces paroles furent-elles prononcées, que la roue, s'élevant au-dessus de la tête du Bodhisattva Maitrakanyaka, à la hauteur de sept arbres Tâla, resta suspendue en l'air; et lui, étant mort, renaquit dans le séjour des dieux du Tuṣita. »

Bhagavat dit : « Que pensez-vous, Bhixus? Celui qui, en ce temps-là, à cette époque-là, fut Maitrakanyaka, c'était moi. Parce que j'avais déposé les kârṣâpaṇa entre les mains de ma mère et que je les lui avais remis, par la maturité de cet acte,

[1] *Uparodhaka*, traduit en tibétain par g *cod-pa* « qui coupe. »

j'ai goûté le bien-être dans quatre grandes villes; parce que j'avais fait subir à ma mère ce mauvais traitement, j'ai, par la maturité de cet acte, enduré de si grandes souffrances.

« En conséquence, Bhixus, voici ce qu'il vous faut apprendre, c'est ceci : nous respecterons nos père et mère, et nous ne leur ferons pas d'injures; ainsi, nous n'aurons pas les torts de Maitrakanyaka, homme vulgaire [1], et nous aurons la multitude des avantages de ce même (être) devenu fils de dieu. Voilà, Bhixus, ce que vous devez apprendre. Pourquoi cela? C'est que, Bhixus, un père et une mère se donnent du tourment pour leur fils; ils le font boire, le font manger, lui donnent du lait, lui font connaître les richesses du Jambudvîpa [2]. Si un fils prenait sa mère dans un bras et son père dans l'autre, et qu'il les portât pendant cent ans, ou que, sur cette grande terre, en faisant les plus grands efforts, il les établît dans la majesté et le pouvoir suprême sur la province du sud (le Dekkhan), où abondent les perles, les lapis-lazuli, les conques, l'or, l'argent, l'émeraude, le corail, le galva, s'il leur apportait, en un mot, tout ce qu'un fils peut apporter de bienfaits et de soulagements à son père et à sa mère, il ne ferait pas plus pour eux que celui qui, ayant un père et une mère incrédules, les amène à la foi, les y convertit, les y introduit, les y établit solidement; qui, ayant des parents peu moraux, ou envieux, ou doués de peu de connaissance, les amène à la moralité, à la libéralité, à la générosité, à la perfection de la connaissance, les y convertit, les y introduit, les y établit solidement; oui, celui-là fait pour son père et sa mère autant que celui qui leur apporte le plus de bienfaits et de soulagements. »

Ainsi parla Bhagavat; les Bhixus, ravis, louèrent le discours de Bhagavat.

[1] *Pṛthagjana* « simple particulier », terme opposé d'ordinaire à *ârya*, mais qui l'est ici à « fils de dieu » (*Deva-putra*).

[2] Phrase citée par M. Barthélemy Saint-Hilaire (*Le Bouddha et sa religion*, p. 92-93).

§ 2. Textes népalais analogues.

Tel est le récit de l'Avadâna-çataka; nous n'en rapprocherons pas minutieusement et partie par partie les deux récits parallèles, qui ne s'en écartent par rien d'essentiel; quelques observations ou exemples suffisent pour faire apprécier la différence.

Pour qu'on se rende compte immédiatement de celle qui existe entre notre récit et celui du Divya-avadâna, je traduis de celui-ci le passage suivant :

Maitrakanyaka le Bodhisattva... décidé à descendre sur la mer, vint trouver sa mère et lui dit : « Mère, notre père était certes un négociant autrefois; donne-moi la permission de descendre sur l'Océan. » Elle, qui avait déjà vu l'espoir de sa vie disparu par la mort de son mari, eut le cœur encore plus violemment déchiré par l'épée du chagrin de cette séparation d'avec son fils, (séparation) terrible et imprévue. Elle dit à son fils : « Enfant, qui t'a dit cela? C'est un ennemi qui n'a pas sujet de l'être. Qui en veut à ta vie? Qui se joue de toi? Je t'ai obtenu du destin, je ne sais comment; tu es aujourd'hui mon œil unique. Mon fils! tu es entraîné maintenant par la mort, sœur du Kleça; et cependant le dard de ma douleur pénètre toujours, il me tue, et le chagrin me déchire (?) Comment aurais-je un autre fils, après celui-ci, quand tu auras péri par (la suggestion d') amis pétris de malice, dont l'esprit ne se laisse ébranler par des douleurs, des calamités, des amertumes d'aucun genre, qui perdent la vie, les malheureux, en saisissant les jouissances? Ceux-là abandonnent leurs parents et alliés éplorés dont les joues sont humectées, inondées par les larmes qui tombent de leurs yeux, et ils vont à la mort, à la ruine, dans la demeure de Makara. Et moi qui suis sans ressources, qui ai besoin de protection, dont la vie

est liée à ta vie par une constante union[1], comment te résous-tu à m'abandonner, à ne plus me protéger? Que ce discours ne (soit pas pris par toi) pour une parole inconsidérée de ma part. Quand on entre dans une situation où la vie court des dangers[2], il ne faut pas, parce que les marchands ont (parfois) des succès, compter sur un bonheur complet. Voilà, mon fils, ce que je considère.»

Lui, à cause d'elle, laissant tomber comme du gazon les douces fleurs du langage, parla d'une façon qui reposait sur toute autre chose que l'arrogance, lui répondit à peu près sur le même ton, avec sérénité....

Il me semble inutile de poursuivre; on voit que le Divya-avadâna développe longuement des discours résumés ou indiqués dans l'Avadâna-çataka; et si je reproduisais la description du naufrage, ce que voit Maitrakanyaka avant d'arriver aux villes fortunées, ses conversations avec les Apsaras, son entrée dans la ville de fer où il doit franchir successivement trois enceintes, ses conversations avec l'homme dont il prend la place, je serais entraîné fort loin. On peut juger, par l'exemple que j'ai donné, du ton de ce récit; et encore ai-je pris un des passages où le style est le moins luxuriant.

L'Avadâna-kalpalatâ a un caractère bien différent; voici le début du récit qui s'y trouve :

A Bénarès, autrefois, il y eut un maître de maison nommé Maitra.

Son épouse, nommée Vasundharâ, lui était très-chère.

[1] *Âsekanibandha*, je lis *âseva*...

[2] *Svaprâṇasaṁdahakarîm avasthâṁ praviçya*; naturellement, il faut lire : *sandeha*.

A peine nés, les fils de cette (femme) allaient dans les cinq (éléments).

Enfin, dans la dernière période, un fils fortuné naquit.

De crainte qu'il ne mourût, son père lui donna le nom de Kanyâ (ou un nom de fille, *kanyânâma*).

De là vient que cet enfant est célèbre sous le nom de Maitrakanyaka.

L'épisode de la séparation de la mère et du fils est présenté ainsi :

Ayant entendu dire que le voyage aux îles était propre à sa famille, il devint plein de zèle ;

Il entreprit un voyage sur l'Océan, et fit tous ses préparatifs.

Sa mère veut le retenir ; mais il ne renonce pas à son dessein.

Puis il donne un coup de pied à sa mère, tremblante de chagrin,

Comme s'il eut rejeté un ornement usé, et partit.

On voit que le Divya-avadâna délaye et que l'Avadâna-kalpalatâ resserre ; on peut considérer le récit de l'Avadâna-çataka comme une matière dont le narrateur du Divya-avadâna se serait servi pour faire une amplification, celui de l'Avadâna-kalpalatâ pour en faire un résumé. Je n'insiste pas sur ce point et je passe au récit du Dvâvimçati-avadâna, qui présente avec notre texte une certaine analogie.

A dire vrai, aucun récit de ce recueil n'est la reproduction du Maitrakanyaka-avadâna ; mais il en renferme deux dans chacun desquels on retrouve un des épisodes de notre texte, celui d'un fils de négo-

ciant qui essaye différents métiers avant d'adopter la profession héréditaire dans sa famille, et celui d'un voyage aventureux dans la région des supplices infernaux. Nous négligeons le premier, mais le deuxième ne semble pas pouvoir être passé sous silence, car il complète, dans la partie qui leur est commune, le récit de l'Avadâna-çataka. En voici un résumé succinct : Dharmakalpa, roi des régions méridionales, a un fils auquel on donne le nom de Dhâtusteja «clarté des éléments» à cause des prodiges qui accompagnent sa naissance. Devenu grand, le prince, dans l'appareil de sa puissance, visite ses futurs États. Partout on lui fait fête : dans une de ces réjouissances, il prend part à une course de chevaux; mais emporté par son ardeur, il dépasse de bien loin ses rivaux et arrive dans des régions inconnues. Une fois lancé, il va toujours devant lui, dans la direction du sud, et, après avoir fait les plus ravissantes rencontres, est témoin des plus terrifiants spectacles. Reconnaissant qu'il est dans l'autre monde, il rebrousse chemin et finit par retourner dans son pays. On le croyait mort, et, en visitant sa capitale, il voit les monuments élevés à sa mémoire. Il quitte alors son pays, se met à errer et arrive dans le Magadha. Là, voyant passer une foule de gens, il apprend qu'ils vont voir le Buddha, il se joint à eux, écoute la prédication de cet inconnu, est converti, et devient Arhat.

Telle est l'histoire de Dhâtusteja; nous en détachons les pérégrinations qui furent le résultat immé-

diat de la course de chevaux dans laquelle il s'était égaré :

Le roi, ne sachant par quel chemin retourner, ne connaissant pas les régions, se laissa aller à son impulsion propre et se rendit dans des terres plus éloignées. Puis le roi vit, non loin de là, la ville de Ramaṇaka, il y entra. Alors quatre Apsaras sortirent, belles, admirables, charmantes; elles disent : « Viens, Dhâtusteja, sois le bienvenu; voici notre maison pour manger, notre maison pour boire, notre maison pour s'habiller, notre maison pour se coucher et s'asseoir, pleine de perles, de gemmes, de diamants, de lapis-lazuli, de conques, de pierreries, de corail, d'or et d'argent de toutes sortes! Viens, nous nous livrerons au plaisir! » — « Oui, » répondit-il, et il se livra au plaisir avec elles pendant plusieurs années. Or, l'être qui a de tels bonheurs ne les obtient que parce qu'il s'est acquis tels mérites. Les (Apsaras) l'empêchent de suivre le chemin du sud; mais plus on l'empêche de suivre ce chemin, plus fort et plus vivement il ressent le désir de partir.

Enfin, il se remet en route pour le midi, et aperçoit la ville de Sadâyyatam[1]. Au moment où il se trouve à la porte, il en sort huit Apsaras, plus belles, plus admirables, plus charmantes (que les précédentes). Elles disent : « Viens, Dhâtusteja, etc. » (comme ci-dessus).

Enfin, il se remet en marche pour le sud, et voit la ville de Nandana. Quand il est à la porte, il en sort seize Apsaras, plus belles, plus admirables, plus ravissantes (que les précédentes). Elles lui disent : « Viens, Dhâtusteja, etc. » (comme ci-dessus).

Enfin, il se remet en marche pour le sud, et voit un palais appelé Brahmottara. Quand il est à la porte, il en sort trente-deux Apsaras, plus belles, plus admirables, plus charmantes (que les précédentes). Elles lui disent : « Viens, Dhâ-

[1] Dans l'Avadâna-çataka ce nom est écrit *Sadâmattam*.

tusteja, etc. » (comme ci-dessus). Elles l'empêchent de suivre le chemin du sud; mais lui, plus on lui ferme le chemin du sud, plus il a un violent désir de s'en aller; il suit donc le chemin du sud.

Il suivait son chemin, en reprenant la direction du sud, lorsqu'il aperçoit une grande plaine de sable brûlant; il arrive bientôt sur les bords, il voit les sables, enflammés par une source de feu. A cette vue, son esprit fut en grande détresse. Il se dit : Comment passer, où aller? Oh! — Dans cette situation, une créature Ugra[1] vient à lui, on la reconnaît à ses ongles destructeurs (?), à sa face de bœuf (?). La créature, étant venue à lui, lui dit : « Mon garçon, qu'on monte sur mon dos; car comment franchir cette plaine de sable? Si l'on dédaigne (le moyen) que j'offre, ton pied aux articulations délicates sera déchiré par la piqûre des dards brûlants. Eh bien! puisque tes pieds seraient écorchés, qu'on monte donc à l'instant sur mon dos, je conduirai à l'autre bord. » Lui, donc, monta et fut transporté en toute hâte. A l'instant même, il atteignit l'autre bord, et la créature disparut.

Il continue par le chemin du sud et regarde : un (homme) brûle et est consumé par les flammes[2]. « Par suite de quel acte? » dit-il. — « J'ai brûlé par le feu une forêt et ses habitants (?), c'est par suite de cette action », répondit (le patient).

Il regarde encore; des corbeaux et des vautours mangent continuellement la chair[3] (d'un patient). Il dit : « Qui est celui-ci, et à cause de quel acte souffre-t-il? » — « J'ai trahi la confiance, répondit-on, c'est par suite de cet acte que je souffre. »

Un autre mange une colonne de fer enflammée, reposant

[1] *Ugra-jantu* « une créature terrible »; mais *Ugra*, qui est le nom d'une classe indienne hors caste, doit désigner ici un être d'une espèce déterminée; c'est un monstre particulier, un « ogre ».

[2] *Jvalanena saṁtarpate*, qu'il faut lire *saṁtapyate*.

[3] Il y a dans le texte *draṭana*, qui doit désigner une partie du corps, je ne sais laquelle.

sur sa bouche. « Qui est celui-là ? » dit-il. — « C'est pour avoir enlevé des effets à ceux de la confrérie ; c'est à cause de cette action-là », répondit-on.

Il en voit un autre qui marche, les pieds cruellement déchirés, sur le tranchant d'un rasoir plus chaud qu'un fer (rougi au) feu. L'ayant vu, il dit : ...(lacune) [1].

Deux femmes, aux cheveux épars, se mordent les genoux, se tiennent les yeux hagards. « Qui sont ces femmes, dit-il, et par suite de quel acte sont-elles ici ? » Elles dirent : « C'est pour être dépourvues des vertus qui font qu'on donne de la nourriture. Voilà douze ans passés sans nourriture. »

Il va encore plus loin ; il voit un malheureux dont le doigt était déchiré par le bec d'un Garuḍa et attaché avec des (liens à) épines de fer. « Qui est celui-ci ? » dit-il. — « Un homme attaché à l'habitude d'aller vers les femmes d'autrui, » répondit (l'autre).

Il se remet en marche par le chemin du sud, il voit une (femme) adultère, dont les deux pieds étaient liés et retenus par une corde qui se rattachait avec les cheveux de l'adultère ; cette femme était appuyée contre un arbre, et des chiens qui avaient des dents de fer lui mangent les fesses avec gloutonnerie. A cette vue, il dit : « En vertu de quelle règle cela se fait-il ? » Elle répondit : « C'est pour avoir dédaigné mon seigneur, et m'être livrée au plaisir avec d'autres hommes. »

Il reprend sa route dans la direction du sud ; il voit un homme qui erre avec un disque de fer en guise de couronne ; le sang et le pus lui coulent de la tête. A cette vue, le (voyageur) dit : « Celui-là, en vertu de quelle règle subit-il une douleur (si) difficile à supporter ? » Le (patient) lui répondit : « C'est pour une offense faite à une mère que cette douleur, cette forte douleur existe. »

Il reprend son chemin dans la direction du sud ; il voit une personne au grand corps, aux grands besoins, dont le ventre

[1] Il n'y a pas de solution de continuité dans le ms. ; mais il y a une lacune manifeste : le copiste aura omis une ligne.

était semblable à une montagne d'une grande élévation, les membres cachés sous ses poils et ses cheveux, la bouche semblable au trou d'une aiguille. A sa vue, il dit : « Qui est celui-ci, d'un aspect (si) affreux et terrible ? » Le (patient) répondit : « Chaque fois que je fais un don, je le mesure parcimonieusement; c'est pour avoir empêché le don, c'est pour l'égoïsme dans le don (que je suis puni). »

Il reprend sa marche dans la direction du sud, et voit un (patient) sur la tête duquel pleuvent des parcelles de feu, tourmenté par une grande soif. A sa vue, il dit : « Oh! cette règle, par suite de quelle action existe-t-elle ? » Le (patient) répondit : « A quiconque est tourmenté par la soif et vient pour boire de l'eau, je n'en donne pas; et, si l'on revient à la charge, je prends de la terre pour l'y mêler, et j'écarte ainsi le solliciteur en troublant l'eau. Voilà la cause de cette douleur. »

Alors Dhâtusteja se dit : « Mais c'est l'autre monde ! la chose est certaine. » Et, se détournant du chemin du sud, il retourna dans son royaume.

Ce récit nous donne des indications sur la situation d'un des enfers chauds du bouddhisme. Il était situé au sud et dans un lieu qui, du reste, n'est pour ainsi dire pas en dehors du monde des mortels; car on y arrive sans quitter le sol. Maitrakanyaka et Dhâtusteja visitent ces lieux en voyageant. Le voyage de Maitrakanyaka pouvait laisser des doutes, on ne savait trop où il était; celui de Dhâtusteja, non moins extraordinaire, est cependant moins ambigu; à la variété des supplices qu'il rencontre, le lecteur reconnaît le lieu où les méchants subissent la peine des crimes de leur vie; lui-même finit par s'en apercevoir. Nous verrons dans les récits pâlis

que le lieu où se rend le héros du récit est bien l'un des enfers et qu'on en donne même le nom.

Nous n'avons pas à examiner ici si les enfers chauds ou l'un d'entre eux sont toujours placés par les bouddhistes au lieu où nos textes mettent celui dont on vient de voir la description, je veux dire sur la surface de notre terre, au midi; j'inclinerais à penser que la donnée fournie à cet égard par nos textes, tant singhalais que népalais, leur appartient en propre. Mais une telle question ne pourrait être tranchée que par la comparaison d'un grand nombre de textes relatifs aux régions infernales. Nous n'avons pas à insister sur un point qui est après tout secondaire dans notre étude, et nous abordons l'examen du récit qui nous fait connaître les aventures de Maitrakanyaka.

§ 3. Étude du Maitrakanyaka-avadâna.

Le Maitrakanyaka de l'Avadâna-çataka se compose d'un sûtra et d'un jâtaka, le deuxième raconté à l'occasion du premier. C'est un cas qui se rencontre rarement, mais quelquefois, dans le recueil pâli; il nous fournit sept exemples de cette association. Nous n'avons donc pas ici une chose insolite. Il est vrai que le Mittavindaka pâli n'est point un de ces sept exemples, et que, par conséquent, sur ce point comme sur bien d'autres, il se sépare entièrement de la rédaction népâlaise. On pourrait donc soutenir que le sûtra doit avoir été ajouté après coup; et je

serais disposé à le croire sans en être certain. Cependant, si le sûtra, qui peut fort bien se retrouver ailleurs et être répété plusieurs fois, n'était pas primitivement uni au Jâtaka, s'il a été ajouté postérieurement, nous devons constater que cette adjonction n'a rien que de légitime; elle était, pour ainsi dire, commandée. On peut dire qu'elle est justifiée doublement, et par la nature du sujet, puisqu'un tel sûtra est pour un pareil jâtaka un excellent préambule, et par l'usage, puisque l'association d'un jâtaka et d'un sûtra est confirmée par les procédés de la littérature du Sud. Nous n'avons donc aucune raison de conserver la moindre défiance envers le sûtra, qui d'ailleurs, faisant partie de notre texte, réclame notre attention. C'est par lui que nous allons commencer; nous examinerons ensuite le jâtaka.

A. *Le sûtra.*

Ce sûtra, qui ouvre notre Avadâna, est doublé d'une instruction différente, mais analogue, qui forme la conclusion de ce même Avadâna. Tout récit de ce genre, véritable apologue, se termine par une instruction ou exhortation morale, généralement courte, quelquefois assez développée, et qui, dans certains cas, est un véritable sûtra. Dans le Maitrakanyaka-avadâna, il y a profusion, instruction morale au début, instruction morale à la fin : mais la nature du sujet le requérait sans doute; elle explique du moins ce luxe de sermons. De ces deux

instructions, la première seule est qualifiée de sûtra. La dernière peut être considérée comme ayant le même caractère, quoique le texte ne lui en donne pas la dénomination; elle est toute en prose, tandis que la première, le sûtra proprement dit, est mélangée de prose et de vers, revêtant ainsi une forme très-connue, très-fréquente au Nord comme au Sud, et sur laquelle nous n'insisterons pas, ayant déjà eu l'occasion d'en parler et ne pouvant nous appesantir sur les détails.

Burnouf a cité le discours en prose du sûtra initial, pour montrer comment le bouddhisme subordonne à la morale le dogme brahmanique; M. Barthélemy Saint-Hilaire l'a reproduit à son tour pour faire voir l'expression du devoir filial dans le bouddhisme; il a reproduit en même temps une phrase de l'instruction finale (qu'il dit provenir d'une autre légende, et qui peut fort bien se retrouver ailleurs, mais qui bien certainement fait partie du Maitrakanyaka).

Il nous est impossible de traiter ici dans toute son étendue le sujet abordé par les deux savants dont nous venons de citer les noms; nous aurions à apporter une masse de textes trop considérable, sans échapper au chagrin de demeurer incomplet. Nous nous bornerons à en offrir au lecteur un seul, qui a le triple avantage d'être très-court, d'appartenir à la recension du Sud, et surtout d'avoir une stance pâlie presque identique à une de celles du sûtra sanscrit. C'est un sûtra de la première partie du Sanyutta-ni-

kâya, le Sagâtha dont tous les textes renferment au moins une stance.

II. fait partie de la section intitulée *Brâhmana-sanyuttam* (groupe de sùtras sur les Brâhmanes); c'est le neuvième texte du deuxième chapitre qui a pour titre Upâsaka; il porte lui-même celui de Mâtuposaka.

Mâtuposaka-sutta.

Bhagavat résidait à Çrâvastî, etc. A ce moment-là, un Brâhmane qui nourrissait sa mère[1] se rendit au lieu où était Bhagavat. Quand il y fut arrivé, il échangea avec Bhagavat des paroles de félicitations et de congratulations, puis s'assit à peu de distance. Une fois assis à peu de distance, le Brâhmane qui nourrissait sa mère dit à Bhagavat : « Pour moi, ô Gotama, je vais à la quête des aumônes, selon la loi. Après être allé, selon la loi, à la quête des aumônes, je nourris mon père et ma mère. Certes, ô Gotama, en agissant ainsi, je fais ce que je dois. »

— « Oui, certes, Brâhmane, en agissant ainsi, tu as fait ce que tu devais. Brâhmane, celui qui va à la quête des aumônes, selon la loi, et qui, après être allé à la quête des aumônes, selon la loi, nourrit son père et sa mère, celui-là produit beaucoup de mérites :

L'homme qui nourrit, selon la loi,
Sa mère ou son père,
Cet homme-là, à cause de ses procédés
Envers ses père et mère, les sages
Le louent ici-bas;
Après sa mort, il est heureux dans le Svarga.

[1] *Mâtuposako brahmano.* — *Mâtuposako* est peut-être un nom propre. Dans ce cas, il devrait régulièrement y avoir : *Mâtuposako-nâma.* Je considère ce mot comme un simple qualificatif, sans être bien sûr d'avoir raison.

A ces mots, le Brâhmane qui nourrissait sa mère parla ainsi à Bhagavat : « C'est admirable, ô Gotama, c'est admirable [1], etc. Que le vénérable Gotama me reçoive comme Upâsaka, aujourd'hui que je suis doué de vie, entré dans le refuge. »

Ce sûtra est des plus simples; il raconte très-brièvement la demi-conversion d'un brâhmane qui remplissait ses devoirs de fils et devient Upâsaka. Je rappellerai à propos de l'expression *Mâtuposaka* que le Jâtaka 417 est raconté au sujet d'un Mâtuposaka-upâsaka qui pourrait à la rigueur être le héros de notre sûtra; il y a de plus un Jâtaka, le 455, raconté au sujet d'un Mâtuposakathera et huit qui sont racontés au sujet d'un (ou de plusieurs) Mâtuposaka-bhikkhu. Je signale ces textes pour montrer le développement que cette étude serait appelée à prendre si l'on essayait d'être complet. Je reviens à notre sûtra.

Tout court et simple qu'il est, il suggère bien des réflexions. Que pense le lecteur de la *vertu* de ce fils dévoué qui nourrit ses parents, mais par la mendicité, non par le travail? Le travail n'est pas un devoir bouddhique; et c'est à mes yeux la condamnation du bouddhisme et de toutes les institutions religieuses animées du même esprit que cet anathème indirect porté contre le travail, cette préférence accordée à la fainéantise et à la mendicité. Mais il se trouve que le mendiant vertueux de notre texte n'était

[1] La phrase est abrégée dans le ms. lui-même. Elle revient des centaines de fois dans les textes.

pas bouddhiste, il était brâhmane. Était-ce donc en vertu des principes du brahmanisme qu'il pratiquait la mendicité? Nous ne pouvons traiter ici la question des rapports du brahmanisme et du bouddhisme à cet égard. Le brahmanisme préconisait la mendicité dans certains cas; et sur ce point, comme sur d'autres, le bouddhisme n'a fait qu'exagérer, généraliser les principes ou les pratiques de la religion régnante. Quoi qu'il en soit, le brâhmane de notre sûtra était parfaitement préparé pour devenir un vrai bouddhiste mendiant, un Bhixu; cependant il ne le devient pas, il reste Upâsaka. C'était s'arrêter en chemin; l'on en peut conclure que sa conversion était bien superficielle, et de fait qu'est-ce qui l'amène au Buddha? Une simple approbation de sa conduite, une sentence qui aurait pu se trouver aussi bien sur les lèvres d'un docteur brahmanique. Car le bouddhisme n'a pas renchéri sur le brahmanisme en ce qui touche l'observation des devoirs de la famille, et sa tendance est certainement d'en rompre bien plus que d'en resserrer les liens. Bref, la conversion racontée dans notre sûtra prête à des difficultés et à des objections, malgré la clarté parfaite du texte [1].

Comparé au sûtra du Maitrakanyaka, notre sûtra pâli présente un caractère bien différent; le sûtra

[1] On peut croire que le brâhmane avait voulu éprouver le Buddha, qu'il s'attendait à un blâme, et que l'approbation donnée par le Buddha à sa conduite, renversant toutes ses idées, le gagne soudain à la cause de celui qu'il regardait sans doute comme un fauteur d'immoralité.

sanscrit est un sermon du maître à ses disciples; le sûtra pâli est une conversation entre le Buddha et un adversaire qui se rend. Malgré la diversité des situations, il y a dans les deux textes, relatifs, il est vrai, au même sujet, une phrase à peu près identique. C'est cette coïncidence qui mérite surtout notre attention. Les idées exprimées dans cette phrase commune ne se distinguent pas par l'originalité et la nouveauté. Si les enseignements du Buddha se réduisaient à cela, on ne comprendrait pas qu'il eût pour si peu tenté une révolution religieuse et sociale. Mais nous n'insisterons pas sur ce point. Le lecteur a vu la traduction de ces deux passages; nous donnons ici parallèlement les deux textes, reproduisant intégralement le sanscrit qui est plus développé:

SANSCRIT.	PÂLI.
Brahmâhi mâtâpitarau Pûrvâcâryau tathaivaca ‖ Ahavanîyau putrasyâ- gnisyâ devatâni vâ [1] ‖ ‖	
Tasmâd etau namasyete [2] Satkuryâccaiva paṇḍita : ‖	Yo mâtaram pitaram vâ Macco dhammena poseti ‖
Udvarttanena sthânena pâdânâm dhâvanena ca ‖ Athavâ annapânena Vastraçayyâsanena ca ‖ ‖	

[1] Je reproduis fidèlement ce ms., évidemment incorrect; il faut séparer *putrasya* de *agni*, et lire sans doute : *putrasya agniçca*. Il y a dans ce texte bien d'autres fautes : *maṇḍita* pour *paṇḍita*, *atharâ* pour *athavâ*. Je crois pouvoir me dispenser de les signaler.

[2] Il faudrait lire, ce me semble, *namasyeta* (pour *namasyet*).

SANSCRIT.	PÂLI.
Tayâ sa paricar[ya]yâ	Tâya naṁ paricariyâya
Mâtapitṛiṣu paṇḍita : ‖	Mâtâpitûsu paṇḍitâ ‖
Iha cânindito bhavati	idheva naṁ pasaṁsanti ‖
pretya svarge pramodate ‖ ‖	pecca sagge pamodati ‖ ‖

Je ne rechercherai pas pourquoi le sanscrit est plus développé. Je veux seulement examiner (pour toucher à un problème qui a été soulevé) si les padas sanscrits doivent être considérés comme une simple *traduction* des padas pâlis correspondants. Traduction! évidemment non; ou il faudrait dire *traduction corrigée*. Car, malgré l'état peu satisfaisant en général du texte sanscrit, la partie de ce texte qui nous occupe est plus régulière, mieux construite que la stance pâlie qui est incohérente, disloquée, et dont la répétition de *naṁ* trahit l'embarras. Peut-être est-ce une preuve d'antiquité, et je ne combattrais pas ceux qui voudraient voir dans la stance pâlie une forme plus primitive. Mais je ne pense pas qu'il y ait lieu d'en inférer que la stance sanscrite procède d'elle. Je vois ici une sentence qui devait être très-connue, très-populaire, souvent citée avec de légers changements nécessités par les circonstances diverses auxquelles on l'appliquait. De là un embarras dans la construction de la phrase, des essais de correction et des variantes dont nos deux textes nous fournissent des exemples.

Passons maintenant à l'étude du Jâtaka.

B. *Jâtaka*.

Nous nous bornerons à signaler dans le Jâtaka du Maitrakanyaka les traits suivants :

1. L'absence de données bouddhiques dans la plus grande partie de ce récit. — La société qui y est dépeinte n'est point une société où le bouddhisme domine : le nom des Çramanas cités parmi les quatre ordres de mendiants auxquels Maitrakanyaka veut qu'on distribue son gain, est la seule allusion faite au bouddhisme, et encore est-il une preuve de la situation secondaire de cette religion. Ce n'est qu'à la fin du récit que le bouddhisme paraît: mais alors la scène n'est plus dans l'Inde. Bref, Maitrakanyaka n'est pas un bouddhiste.

2. La correspondance qui existe entre les bonnes actions de Maitrakanyaka et les récompenses qu'il reçoit, et l'expression mathématique qui lui est donnée. — Pour 4, 8, 16, 32 kârsâpaṇas donnés à sa mère, il obtient 4, 8, 16, 32 Apsaras. Il n'y a pas là une grande élévation morale, mais il y a un calcul exact.

3. L'importance donnée à la piété filiale. — 66,000 ans de supplices atroces pour un coup de pied donné à une mère d'une part, et de l'autre, plusieurs années de bonnes fortunes pour quelques sous donnés à des malheureux, font voir immédiatement la différence mise entre les deux actes. Malgré la bizarrerie des fictions, il y a ici un souffle moral

supérieur à celui qui inspirait les calculs si précis que nous avons signalés tout à l'heure.

4. L'honnêteté de Maitrakanyaka. — Il est vrai qu'il s'oublie jusqu'à désobéir à sa mère et même à la maltraiter, ce dont il est bien puni. Mais quel est son unique désir? Se conformer à la loi, vivre du même métier que son père. Sa mère, au contraire, veut le détourner du bien et le pousser au mal. C'est par conscience, par amour du devoir, qu'il lui résiste, lui désobéit, lève le pied contre elle. Notre texte semble donc mettre l'observation de la loi sociale au-dessous du respect qu'un fils doit à sa mère. Faudrait-il voir là une protestation indirecte, très-voilée, contre le régime des castes? Nous ne le pensons pas. Mais peut-être serait-on autorisé à y découvrir la trace des contestations qui divisaient les bouddhistes et les brâhmanes. On pourrait supposer que, entre autres questions, ils agitaient celle-ci. Lequel des deux est le plus coupable, désobéir à sa mère ou se soustraire à la loi de l'hérédité des professions? — Désobéir à sa mère, semblent dire les bouddhistes dans notre texte; — ne pas exercer le métier de son père, répondaient sans doute les brâhmanes. — Je m'empresse de reconnaître que rien, dans la forme du récit sanscrit, ne donne l'idée de l'existence d'une semblable polémique; mais on peut l'en inférer des données de ce récit. Toutefois, il faut remarquer une chose, ce n'est pas tant pour sa désobéissance que Maitrakanyaka est puni que pour son acte de violence. Il semblerait donc qu'il y a lieu de faire une distinc-

tion. Le coup de pied est impardonnable; mais la désobéissance justifiée par la loi du pays est légitime. Il est cependant difficile de nier que l'un est la conséquence de l'autre, et que les deux choses se tiennent, que la désobéissance contenait en germe l'acte plus grave qui a suivi. Il n'y a pas d'excuse pour l'acte de violence, et de ce chef Maitrakanyaka est incontestablement coupable; mais sa résistance aux ordres de sa mère, qui l'a entraîné à cette violence, blâmable, si on envisage la question au point de vue d'un droit paternel absolu, est excusable, si l'on tient compte des lois et des usages sociaux. Le texte, qui ne s'explique pas sur cette distinction, semble se préoccuper surtout de l'acte violent, évidemment punissable. Mais il ressort de cela même que Maitrakanyaka est un honnête homme, qui a surtout l'amour du devoir. L'acte odieux qu'il commet contre sa mère dans un mouvement d'impatience résulte même de cet attachement à la loi; et, dans tous les cas, il ne supprime aucune des bonnes qualités de Maitrakanyaka, qualités mises en évidence par l'ensemble du récit.

5. La culpabilité du Bodhisattva. — On n'est plus surpris de l'honnêteté de Maitrakanyaka, quand on découvre en lui le futur Buddha; mais on s'étonne de le voir faillir. Nous sommes habitués à entendre célébrer les vertus et les belles actions du Buddha; on nous entretient fort peu de ses méfaits. Ici nous en avons un, atténué autant que possible, et par les circonstances du crime, et par les sentiments élevés

du coupable; mais enfin nous tenons le récit d'une mauvaise action de celui qui devait arriver un jour à la perfection. Comme nous aurons à revenir sur ce point très-important, il suffit ici de le constater.

6. Le dénoûment du drame. — Il faut avouer que le coupable se tire à bon marché de la terrible situation dans laquelle il s'est mis. En un instant, à peine a-t-il pu goûter toute l'horreur du supplice, qu'il est élevé sans transition au séjour de la félicité. Et ce changement n'est l'effet ni d'une compensation des crimes par les bonnes actions, ni même du repentir. Elle résulte uniquement, selon les déclarations du texte, de l'amour que le patient ressent pour tous les êtres. Ce malheureux demande à porter la peine des autres, après qu'il aura subi la sienne, et immédiatement, il se trouve délivré même de celle-ci. Voilà un changement de front un peu bien brusque. Mais n'insistons pas; nous aurons à revenir sur ces différents points. Il nous faut, avant d'épuiser la question, voir ce qu'ils deviennent dans la version pâlie.

Nous allons donc aborder cette partie de nos textes.

II.

TEXTES PÂLIS. MITTAVINDAKA.

---

§ 1. Les quatre Mittavindaka.

J'ai déjà expliqué que le *Mittavindaka-jâtaka* a quatre versions : une complète dans le Jâtaka 479,

trois autres abrégées dans les Jâtakas 82, 104, 369. S'il ne s'agissait que de faire connaître la version pâlie, il suffirait de donner le Jâtaka 479. Mais une question importante, celle de la compilation des Jâtakas, nous paraît requérir l'examen des autres textes, et comme ils sont très-courts, nous croyons pouvoir les donner sans trop d'inconvénient : nous suivrons l'ordre dans lequel le recueil pâli nous les présente. Il est vrai que ces abrégés sont par eux-mêmes fort énigmatiques; mais la connaissance du Maitrakanyaka-avadâna qu'on vient de lire éclaircit déjà bien des mystères. Aussi nous n'hésitons pas à présenter aux lecteurs les récits tronqués, ou, pour mieux dire, les fragments appelés 82e, 104e et 369e Jâtaka. Nous donnons la traduction des textes et des récits, mettant dans les notes la partie la plus importante du commentaire explicatif.

---

1. Jâtaka 82. Mittavindaka (Ekanipâta IX, 12)[1].

« Ayant dépassé Ramaṇaka, etc. » Ce Mittavindaka-jâtaka fut prononcé par le Maître, résidant à Jetavana, à propos d'un (Bhixu) à la parole dure. Le récit de ce Jâtaka remonte au temps du parfait et accompli Buddha Kâçyapa; il se verra (tout au long) au Dasa-Nipâta, dans le Mahâ-Mittavindaka-jâtaka[2].

[1] Le texte se trouve dans le *Jâtaka-atthavaṇṇanâ* de M. Fausböll, vol. I, p. 363.

[2] C'est le Jâtaka 479.

Le Bodhisattva prononça alors cette stance :

Après avoir dépassé Ramaṇaka,
Sadâmatta et Durâka[1],
Tu es assis sur une pierre[2]
Dont tu ne seras pas délivré tant que tu vivras[3].

Après avoir prononcé cette stance, le Bodhisattva regagna sa résidence, et Mittavindaka, ayant pris sur sa tête la roue-rasoir, subit de grandes douleurs; puis, quand son action coupable fut expiée, il s'en alla.

Le Maître, après avoir développé cette instruction sur la loi, fit l'application du Jâtaka : « Le Mittavindaka d'alors, c'était le Bhixu à la parole dure; le roi des dieux, c'était moi. »

2. Jâtaka 104. Mittavindaka (Ekanipâta XI, 4)[4].

« De quatre, tu es venu à huit, etc. » Ce Mittavindaka-jâtaka fut prononcé par le Maître, résidant à Jetavana, à propos d'un

[1] « *Ramaṇaka* était alors le nom de la *planche; sadâmatta* le nom de l'*argent; durâka* le nom de la *pierre précieuse*. Le sens est donc : « Ayant dépassé le palais en planches, le palais en argent, le palais en pierres précieuses. » (Com.) — Fausböll donne *Dûbhaka*, qui se retrouve dans notre ms., au Jâtaka 369; mais ici ce ms. nous fournit bien la leçon *Durâka*.

[2] « *Pâsâṇa* « pierre » est le nom de la roue-rasoir; ce qu'on appelle roue-rasoir est en pierre (*pâsâṇa*) ou en pierrerie (*maṇi*). Or celle-ci est en pierre, et, par cette roue en pierre, il est fixé, il est rivé, il est accablé (*âsino abhiniviṭṭho ajjhotthato*). Puisqu'il est assis sur la pierre, on aurait dû dire *pâsâṇa âsino;* mais, par la puissance du sandhi des consonnes, on a intercalé un *m*, et dit : *pâsânam âsino*. *Pâsâṇamâsino* signifie « qui se tient ou s'arrête après avoir atteint, obtenu la roue-rasoir » (*âsino* = *âsajja pâpanitvâ*) » (Com.). — Le mot que je rends par « roue-rasoir » est *khura-cakkaṁ;* Fausböll lit : *ura-cakkam*, mot donné par Childers dans son Dictionnaire.

[3] C'est-à-dire « tu ne seras pas délivré, restant en vie, aussi longtemps que ton crime ne sera pas effacé ».

[4] Le texte se trouve dans Fausböll, p. 413-414.

Bhixu à la parole dure. Il faut raconter cette histoire de la manière dont elle est dite dans le grand Mittavindaka ci-dessous[1]. Or, ce Jâtaka se rapporte au temps du Buḍdha Kâçyapa.

Dans ce temps-là, en effet, un être infernal, ayant pris sur (sa tête) une roue tranchante, et cuisant dans l'enfer, dit, en s'adressant au Bodhisattva : « Quel mal ai-je donc fait ? » Le Bodhisattva répondit : « Tu as fait telle et telle mauvaise action. » Puis il ajouta cette stance :

De quatre, tu es venu à huit,
De huit à seize,
De seize à trente-deux[2].
Désirant ceci et cela, tu as fini par avoir cette roue.
Quand un homme est vaincu par le désir,
Cette roue tourne sur sa tête[3]

A ces mots, il retourna dans sa demeure, le monde des dieux. Quant à l'être infernal, son péché une fois effacé, il s'en alla où l'appelait la conséquence de ses actes.

Le Maître, ayant achevé cette instruction sur la loi, fit l'application du Jâtaka, en disant : « Le Mittavindaka d'alors, c'était le Bhixu à la parole dure ; le fils de dieu, c'était moi. »

Le Jâtaka 104 paraît avoir plus d'une stance, car il a une stance et demie, ou une stance à six padas.

[1] Encore le Jâtaka 439.

[2] C'est-à-dire « dans (une île de) l'Océan, tu as eu quatre habitantes d'un palais ; mais tu n'as pas été satisfait. Par l'effet du désir qui te poussait çà et là, tu es allé en avant et tu en as rencontré huit autres, et ainsi de suite. » (Com.)

[3] « Tu as été frappé, meurtri par la soif (c'est-à-dire, le désir ardent), et c'est sur ta tête que cette roue tourne, cette roue en pierre, cette roue en fer. — C'est ainsi qu'il parle, en voyant, sous ces deux formes, un tranchant de rasoir, une roue en fer, qui, par la faculté de tourner, tournait continuellement sur la tête du patient. » (Com.)

C'est un cas assez fréquent.

Voici maintenant le Jâtaka 369.

3. Jâtaka 369. Mittavindaka (Pâncaka-nipâta).

« Qu'ai-je donc fait aux dieux? etc. » Ce Mittavindaka-jâtaka fut prononcé par le Maître, résidant à Jetavana, à propos d'un Bhixu à la parole dure, dont l'histoire se verra dans le grand Mittavindaka-jâtaka [1].

Ce Mittavindaka avait été rejeté par la mer [2]. Possédé d'un désir extrême, il alla (toujours) en avant. Arrivé à une résidence d'êtres infernaux, l'enfer Ussada, il le prit pour une ville, y entra et reçut une roue-rasoir. Alors le Bodhisattva, devenu un fils de dieu, s'avança vers l'enfer Ussada. Le (patient), l'ayant vu, le questionna par cette première stance :

1.

Qu'ai-je donc fait aux dieux?
Quel mal ai-je commis,
Que cette roue, placée sur mon front,
Tourne ainsi sur mon crâne?

Après l'avoir entendu, le Bodhisattva prononça la deuxième stance :

2.

Après avoir dépassé Ramaṇaka,
Sadâmatta, Dubhaka,
Et le palais de Brahmottara [3],
Par quel motif es-tu venu ici?

[1] Toujours le Jâtaka 439.

[2] *Samuddena khitto.*

[3] « Ramaṇaka est un palais de planches, Dubhaka un palais de pierreries, le palais de Brahmottara un palais d'or. » (Com.) *Sadâmatta* est oublié, sans doute par le copiste.

Mittavindaka (répondant) prononça la troisième stance :

3.

J'ai pensé qu'il y aurait ici
Des jouissances plus nombreuses que là ;
Et, par suite de cette pensée,
Je suis tombé dans le malheur que nous voyons.

Le Bodhisattva prononça les stances restantes :

4.

De quatre, tu es venu à huit,
De huit à seize,
De seize à trente-deux.
En portant çà et là tes désirs, tu as obtenu une roue,
Tu as été subjugué par le désir;
Cette roue tourne sur ta tête.

5.

C'est une chose excessivement vaste et insatiable que le désir,
Il prend sans cesse de l'extension ;
Ceux qui le suivent aveuglément,
Ce sont ceux-là qui portent la roue.

Le (Bodhisattva) parlait encore, en s'adressant à Mittavindaka, lorsque cette roue-rasoir, descendant (sur la tête du patient), cette roue tomba (sur lui, le patient), en sorte qu'il ne put parler. Le fils de dieu regagna sa demeure, la résidence des dieux.

Le Maître, ayant exposé cette instruction sur la loi, fit l'application du Jâtaka. « Le Mittavindaka d'alors, c'était le Bhixu à la parole dure ; le fils de dieu, c'était moi. »

Nous arrivons maintenant à ce grand Mittavindaka dont les textes précédents ne sont que des

abrégés, ou plutôt des fragments, et auquel ils renvoient tous pour la connaissance complète des faits auxquels les diverses stances se rapportent :

4. Jâtaka 439. Mahâ-Mittavindaka ou Catudvâra. (Dasanipâta, 1).

Le Maître, résidant à Jetavana, ayant pris pour sujet du discours un Bhixu à la parole dure, prononça le Catudvâra-jâtaka, caractérisé par le pada de stance commençant ainsi : « Cette ville aux quatre portes, etc. » L'exposé complet des circonstances qui ont amené (ce récit) a déjà été fait dans le premier Jâtaka du Navanipâta[1].

Là donc, le Maître, interrogeant ce Bhixu, lui dit : « Bhixu, tu as, certes, des paroles dures, n'est-il pas vrai? — Il est vrai, vénérable », répondit-il. Sur quoi le Maître reprit : « Toi, Bhixu, déjà auparavant, pour avoir, par la dureté de tes paroles, violé les préceptes des sages, tu as porté une roue tranchante » ; et, là-dessus, il raconta une histoire du temps passé.

Autrefois, Bhixus, du temps de Kâçyapa aux dix forces, un notable de Bénarès, riche de 80 koṭi (800 millions), avait un fils unique, nommé Mittavindaka. Le père et la mère de ce (Mittavindaka) étaient *sota-âpannâ*[2] ; mais lui était immoral, dépourvu de foi.

Plus tard, son père étant venu à mourir, sa mère, considérant (et estimant) son patrimoine, lui dit : « Mon fils, tu as atteint l'état d'homme auquel il est difficile de parvenir, pratique le don, observe la moralité, prends part à l'Uposatha, écoute (l'enseignement de) la loi. — Ma mère, répondit-il,

[1] Il s'agit du Jâtaka 427, dont le récit du temps passé sert pour le Jâtaka 439, et dont l'étude rentrerait bien dans notre sujet; mais il serait trop long de l'aborder, et nous renonçons même à donner la partie pour laquelle notre texte nous renvoie à ce Jâtaka.

[2] « Entrés dans le courant » ; c'est le premier degré de la perfection.

ce n'est pas mon affaire que le don et tout ce qui s'ensuit; ne me dis pas un mot (de tout cela); je ferai ce que je ferai. » Tel était son langage; mais un jour, un jour de grand Uposatha, sa mère lui dit : « Ce jour est un jour à part; c'est le jour du grand Uposatha. Aujourd'hui donc, prends part à l'Uposatha; rends-toi au Vihâra, et (ne) reviens (qu')après avoir écouté toute la nuit (l'enseignement) de la loi. Je te donnerai mille (pièces de monnaie). »

« Bien, » dit-il, et, poussé par le désir des richesses, il prit part à l'Uposatha. Après avoir fait son repas, il se rendit au Vihâra; la journée se passa en adorations; et comme, à la nuit, aucun élément de la loi n'arrivait à son oreille, il se retira dans un coin, où il tomba dans le sommeil. Le lendemain matin, il se lava la figure, rentra chez lui et resta assis.

Cependant la mère s'était dit : « Aujourd'hui, mon fils, après avoir entendu (prêcher) la loi, reviendra de bonne heure, en amenant un Sthavira, prédicateur de la loi; » et, préparant des breuvages, des aliments solides et liquides, disposant un siége, elle se préparait à les recevoir avec honneur. Voyant que son fils était revenu seul, elle lui dit : « Mon cher, tu n'as pas amené un prédicateur de la loi? — Moi, répondit-il, je n'ai rien à voir avec un prédicateur de la loi! — Eh bien! reprit-elle, prends ce breuvage. — Tu m'as promis mille (pièces de monnaie), dit-il, donne-les-moi, je prendrai le breuvage ensuite. — Bois d'abord, mon cher, et puis je te les donnerai. — Non, je ne boirai qu'après les avoir reçues. » Alors sa mère plaça devant lui une valeur de mille (pièces de monnaie). Il absorba donc le breuvage, prit cette valeur de mille (pièces de monnaie), puis, faisant du commerce, il gagna en peu de temps 120,000 (pièces de monnaie).

Il se fit ensuite ce raisonnement : j'équiperai un navire et je ferai du commerce. « Mère, dit-il alors, j'équiperai un navire, et avec ce navire je ferai du commerce. » Sa mère lui dit : « Tu es mon fils unique; il y a dans cette demeure des richesses en abondance; la mer est pleine de dangers; ne pars pas! » Et elle le retint. Mais lui : « Je partirai tout de même,

dit-il, tu ne seras pas capable de me retenir. — Mon cher, reprit-elle, je te retiendrai, » et elle le saisit avec la main; mais il lui fit lâcher prise, la repoussa violemment, la jeta par terre, la mit en fuite; puis il se rendit sur la mer avec son navire.

Au bout de sept jours, le navire, pour faire sortir Mittavindaka, resta immobile sur la surface de la mer. On tira au sort, afin de savoir quel malheureux devait être sacrifié : trois fois le lot (du sacrifice) arriva dans la main de Mittavindaka. Alors on lui donna une planche, en disant : « Qu'un seul soit rejeté, afin que beaucoup ne périssent pas, » et on le jeta sur la surface de la mer. Aussitôt le navire s'avança rapidement sur l'Océan; et lui, s'attachant à la planche, atteignit une île.

Là, dans un palais en planches, il vit quatre pretis, habitantes de ce palais. Pendant sept jours, elles subissent la douleur; pendant sept jours, elles goûtent le bien-être. Sept jours durant, il partagea avec elles la félicité des dieux. Alors elles lui dirent : « Maintenant, nous partons pour subir la souffrance. Seigneur, nous reviendrons dans sept jours. Jusqu'à ce que nous soyons de retour, demeure ici, sans t'abandonner à de trop violents regrets. » Là-dessus, elles partirent; mais lui, possédé par la curiosité, s'attacha à cette même planche (qui l'avait amené), et s'avançant de nouveau sur la surface de la mer, il atteignit une autre île. Là, dans un palais d'argent, il aperçut huit pretis, habitantes de ce palais. Par le même moyen, il arriva dans une autre île, où il en vit seize dans un palais de pierreries. Dans une autre île encore, il vit dans un palais d'or trente-deux pretis, habitantes de ce palais. Quand il eut goûté avec celles-là aussi la félicité des dieux, le moment de subir la souffrance étant venu pour elles, il se remit en voyage et aperçut une ville à quatre portes, protégée par des remparts, lieu où beaucoup d'êtres infernaux subissent les conséquences de leurs actes.

Cet enfer brûlant faisait à Mittavindaka l'effet d'une ville excellente et richement ornée; il s'approcha, et, quand il fut

entré dans cette ville, « j'en serai le roi, » dit-il. Au même instant, il aperçoit un être infernal qui cuisait, portant sur la tête une roue tranchante. Alors, la roue tranchante que ce malheureux avait sur la tête apparut à Mittavindaka comme un lotus, — le quintuple lien qui était sur la poitrine (du patient), comme une cuirasse protectrice, — le sang qui découlait de sa tête, comme un onguent de sandal, les cris lamentables qu'il poussait, comme des sons pleins de douceur et la mélodie d'un chant.

S'avançant aussitôt près de lui : « Ô homme, lui dit-il, tu portes un bien brillant lotus, donne-le-moi. — Ce n'est pas du tout un lotus, c'est une roue tranc hante, » répondit l'homme. — « C'est par le désir de ne rien donner que tu parles ainsi. » L'être infernal se dit : « La conséquence de l'acte que j'ai commis (mon *kamma*) va prendre fin. Ce nouveau-venu a, comme moi, maltraité sa mère; c'est maintenant son tour; je vais lui donner cette roue tranchante. » Il lui dit donc : « Prends-la, » et en même temps il la lui plaça sur la tête : le sommet de sa tête, broyé par le poids, tomba en pièces (la roue tomba sur lui en lui broyant la tête). En ce moment-là, Mittavindaka comprit que c'était une roue tranchante, et, éprouvant la sensation que donnait cet instrument, il dit (à l'homme) : « Reprends ta roue tranchante. » Mais l'autre avait disparu.

Alors le Bodhisattva, devenu (en ce temps-là) une divinité d'arbre, faisant une promenade à travers l'enfer brûlant, accompagné d'une grande suite, arriva dans ce lieu. Mittavindaka, en le voyant, lui dit : « Seigneur, roi des dieux, cette roue tranchante est tombée sur moi comme un instrument de torture, comme un pilon qui broie les grains de sésame. Quel mal ai-je donc fait? » Alors, il prononça deux stances :

1.

Cette ville a quatre portes,
Elle est en fer, protégée par des remparts solides.
J'y suis enfermé, emprisonné;
Quel mal ai-je fait?

2.

Toutes les portes sont fermées;
Je suis pris comme un oiseau[1];
Quel en est le motif, Yaxa[2]?
Je suis meurtri par une roue.

Alors le fils de dieu de lui en dire la cause :

3.

Après avoir reçu cent mille pièces de monnaie
Et vingt mille en plus,
Tu n'as tenu aucun compte des paroles
De tes parents, émus de compassion[3].

4.

Tu es monté sur un (navire) qui franchit l'Océan;
(Tu as sillonné) l'Océan, fécond en malheurs,
De quatre, tu es venu à huit,
De huit à seize[4],

5.

De seize à trente-deux,
Et là, à force de désirer[5], tu as obtenu une roue;

[1] «Enfermé dans sa cage.» (Com.)

[2] Le commentaire ne dit rien sur le terme *yaxa*.

[3] «Tu n'as tenu aucun compte des paroles de tes parents, émus de compassion, tu as maltraité une *sota-âpannâ*...» (Com.)

[4] «Pour se débarrasser de toi, le navire étant arrêté, on t'a donné une planche et on t'a jeté à la mer. En récompense de ce que, à l'instigation de ta mère, tu avais un jour pratiqué l'Uposatha, tu as obtenu quatre femmes, puis huit, etc.» (Com.)

[5] «Non content de ce que tu avais acquis, tu t'es dit : (J'irai) ailleurs, j'obtiendrai plus et mieux; alors tu as reçu toujours davantage, et, par l'effet de cette convoitise accumulée, excessive, par ce

Quand un homme est vaincu par le désir,
Cette roue tourne[1] sur sa tête.

6.

C'est une chose excessivement vaste et insatiable
Que le désir; il s'égare sans cesse.
Ceux qui le suivent aveuglément[2],
Ceux-là sont porteurs de la roue.

7.

Ceux qui ont rejeté de grands biens,
Et, sans considérer la voie[3],
Suivent les pensées d'un esprit mal pondéré,
Ceux-là sont porteurs de la roue.

8.

Quiconque examine avant d'agir, et, même en désirant
De grandes richesses, s'abstient de ce qui peut être nuisible,
Et se conforme à la parole de ceux qui ont de la sympathie pour [lui,
La roue ne s'appesantit pas sur un tel homme[4].

désir exagéré qui te possédait, devenu un homme de désirs excessifs, perverti, quand l'effet de cet acte de l'Uposatha a été produit, après avoir dépassé les trente-deux femmes, tu es arrivé dans cette ville des pretîs; et, en punition de ce crime que tu avais commis en maltraitant ta mère, tu as obtenu cette roue tranchante. » (Com.)

[1] « Quand un homme a été subjugué par le désir, cette roue tourne en lui broyant la tête; elle tourne maintenant sur ta tête, comme la roue d'un potier. » (Com.)

[2] « C'est ce qu'on appelle la *soif*. . . . . » (Com.) Voir ci-dessus, page 401 et la note 5 de la p. 406.

[3] « *La voie*, c'est-à-dire, où l'on doit aller. » Ici « la voie de la mer qui est peu fortunée. » (Com.)

[4] *Tam̃ tâdisam̃ nâtivatteyya cakkam̃.* — *Ativattati* « to go beyond, to overcome, to transgress » (Childers), n'est guère satisfaisant. Le

C'est ainsi que le (Bodhisattva) prononça six stances. En entendant ces paroles, Mittavindaka dit : « L'acte que j'ai commis est entièrement connu de ce fils de dieu. Il doit connaître aussi le moment de ma délivrance, je vais le lui demander. » Il prononça alors la neuvième stance en ces termes :

9.

Combien de temps, Yaxa,
Cette roue sera-t-elle sur ma tête?
Pendant combien de milliers d'années?
Réponds à cette question.

Le grand être, répondant, lui dit :

10.

Celui qui s'est trop avancé recule.
Écoute-moi, Mittavindaka[1] !
Une roue a été lancée sur ta tête[2];
Tant que tu vivras, tu n'en seras pas délivré[3].

commentaire indique une variante *na vatetti* (= *na-vattayati*). Le birman rend ces termes par *phi ci*; (« abattre ») et *nhip cak* (« vaincre, subjuguer, écraser ») qui rend le pâli *hata* (« meurtri, vaincu ») du 3ᵉ pada de la 5ᵐᵉ stance répétée dans les Jâtaka 104 et 369.

[1] « Cher Mittavindaka, écoute-moi ! Par cette perpétration d'un acte horrible, tu t'es trop avancé; il n'est pas possible de dire jusqu'où ira la maturation de cet acte. Ainsi, la douleur causée par cette maturation est immense, excessivement grande, tu la subiras, tu l'épuiseras jusqu'au bout. C'est pour cela que je dis : tu t'es trop avancé. Dire combien d'années tu resteras ici, je ne le puis. » (Com.)

[2] « Cette roue qui a été jetée sur ta tête (c'est d'une roue de potier qu'il s'agit), y tournera. » (Com.)

[3] « Aussi longtemps que la maturité de ton action n'aura pas été épuisée, aussi longtemps tu vivras sans en être délivré. La maturité

A ces mots, le fils de dieu revint dans sa résidence divine habituelle, et l'autre souffrit de grandes douleurs.

Le maître, après avoir exposé cette instruction sur la loi, fit l'application du Jâtaka, en disant : « Mittavindaka fut ce Bhixu dur en paroles; le roi des dieux, c'était moi. »

§ 2. Le Lolakatissya ou le cinquième Mittavindaka.

Après avoir traduit les quatre Mittavindaka dont l'étroite parenté est évidente à la première lecture, il nous reste à dire un mot d'un texte tout autre, mais qui a avec ceux-ci plusieurs points d'attache, et qu'on peut appeler un cinquième Mittavindaka. Ce Jâtaka fut prononcé au sujet de Lolakatiṣya, Sthavira du plus grand mérite assurément, puisqu'il avait atteint le degré d'Arhat, qu'il en était à sa dernière existence, et que par conséquent sa mort, qui nous est décrite, fut son entrée dans le Nirvâna. Malgré tous ses mérites, ce héros de vertu bouddhique ne pouvait jamais parvenir à ramasser assez d'aumônes pour se rassasier; on eut toutes les peines du monde à l'empêcher de mourir dans les tortures de la faim. Le châtiment de méfaits antérieurs le poursuivait ainsi jusqu'au seuil du Nirvâna. Le Buddha donne l'explication de ce phénomène en racontant quelques-unes des existences de ce personnage. Dans l'une d'elles, il avait porté le nom de Mittavindaka et passé par les heureuses aventures des îles fortunées, mais encouru aussi des disgrâces dues à son manque de respect, non pas

de ton action une fois épuisée, tu abandonneras la roue et tu t'en iras selon tes actes. » (Com.)

envers ses parents, mais envers son précepteur, deux transgressions qui se touchent de fort près et peuvent être considérées comme analogues. On voit par cette courte analyse que ce Jâtaka, sans rentrer précisément dans notre sujet à cause des limites que nous sommes obligé de nous tracer à nous-même, s'y rattache assez bien pour que nous fussions autorisé à le reproduire s'il n'était pas si long. Mais comme, par la diversité des épisodes qui s'y rencontrent, il ferait perdre de vue au lecteur les quatre Mittavindaka que nous avons à discuter, à comparer entre eux et avec le récit népalais, nous croyons devoir nous borner à l'analyse succincte qui vient d'en être faite. Toutefois, pour ne pas priver le lecteur de ce texte curieux, nous l'ajouterons en appendice à la fin de cet article. Et maintenant nous revenons à nos quatre Mittavindaka pour les étudier simultanément.

§ 3. Étude comparée des quatre Mittavindaka.

Malgré leurs ressemblances générales et le lien étroit des trois premiers avec le dernier, il y a des différences qu'il nous semble important de signaler.

On distingue dans ces textes deux choses : le *texte* proprement dit (c'est-à-dire les stances) et le *récit* qui appartient au commentaire. L'explication des mots du texte fait partie du commentaire ; néanmoins, on peut la considérer comme formant une source de renseignements distincte, bien qu'elle se rattache tantôt au texte et tantôt au récit.

Examinons d'abord les stances, le texte, en recourant, si besoin est, au commentaire explicatif.

La stance unique du 104 se retrouve dans le 369 et dans le 429. Certains traits du 369 et même du 82, par exemple, ces expressions : « Tant que tu vivras, tu ne seras pas délivré. — Quel mal ai-je fait? » se retrouvent dans le grand Jâtaka (439). Mais il est un point sur lequel on ne peut fonder aucun rapprochement, c'est le nom des villes citées dans les Jâtakas 82 et 369, et que les deux autres (104 et 439) semblent ignorer complétement. Sur ce point donc, il y a partage des textes en deux groupes distincts. Notons aussi que l'instrument du supplice est désigné dans le Jâtaka 82 d'une façon tout autre que dans 104, 369 et 439. De ce chef encore il y a une nouvelle division qui ne correspond pas parfaitement à la précédente.

Du reste, pour les noms des villes, les deux Jâtakas qui les donnent ne sont pas complétement d'accord. Le 82 n'en cite que trois, le 369 en cite quatre. Sauf un seul, ces noms correspondent à ceux du récit népalais; le troisième seul diffère, même dans les textes pâlis; car, tandis que le texte sanscrit porte *Nandana* (« joie », ce qui est le nom du paradis d'Indra), le Jâtaka 82 fournit le nom de *Darâka*[1], et le 369 celui de *Dabhaka*. La leçon Dubbhaka, cor-

[1] Il a été noté ci-dessus que M. Fausböll lit *dúbhaka* et ignore la leçon *daráka*. Nous ne croyons pas que ce soit une raison pour rejeter, sans en tenir compte, la leçon *daráka* très-clairement fournie par notre manuscrit pâli-birman.

rigée en Dubbhaga par un changement que les fautes habituelles des manuscrits birmans autorisent, aurait le sens de « infortuné, malheureux »; ce qui serait une sorte d'antithèse de Nandana. Mais cette antithèse n'est guère admissible et se justifierait peu. Par une autre correction on arriverait à un mot nouveau *dûraya*, dont le sens serait « qui va loin, éloigné ». Assurément, il est fort acceptable, mais il reste fort douteux. L'explication du commentaire qui donne au mot *darâka* (ou *dabbhaga*) le sens de « pierreries » fait penser au mot persan دُرّ (*durr*), qui signifie « perle ». Mais comment la prendre au sérieux quand on voit le commentaire donner pour les autres termes des explications qui sont évidemment de pure fantaisie, en nous les faisant passer pour des mots de la langue parlée au temps du Buddha Kâçyapa? Les noms de Ramaṇaka et Brahmottara sont très-clairs, celui de Nandana, qui dans le sanscrit représente le *dâraka-dûbhaka* pâli, l'est peut-être encore davantage. L'explication du nom de Sadâmatta, telle qu'elle résulte de la traduction tibétaine, peut seule autoriser des doutes: encore ne saurait-elle être rejetée purement et simplement. Car la traduction « toujours ivre » est littéralement exacte et nous paraît en harmonie avec le caractère général de l'épisode. Seulement, la leçon ne paraît pas certaine; il y a des variantes telles que *Sadâyyattam*. Ce qui est positif, c'est que les noms des quatre villes expriment le plaisir; ils conviennent bien aux habitations de ces filles des dieux qui ne sont que des filles de joie. Il est remarquable

que les noms de ces villes ne se trouvent absolument pas dans le grand Mittavindaka, le Jâtaka qui devrait tout réunir; ni dans le texte, ni dans le commentaire, ces noms ne sont reproduits. Le commentaire parle bien des quatre palais en planches, en argent, en pierreries, en or; mais il tait les quatre noms. Serait-on autorisé à conclure, d'après la remarque que nous avons faite plus haut, qu'il y aurait eu primitivement deux récits distincts, l'un renfermant les noms, l'autre l'énumération des palais désignés par les matériaux dont ils étaient faits, et que l'on aurait ensuite rapproché ces deux récits en adaptant les noms aux palais, quoique peut-être ils fussent dans l'origine entièrement distincts et même respectivement éclaircis par des commentaires qui se seraient perdus?

Les difficultés soulevées par le nom et la nature de l'instrument du supplice autorisent une hypothèse analogue. Dans le Jâtaka 82, c'est une pierre (pâsâna) sur laquelle le patient est assis[1], ce qui fait penser au supplice de Thésée dans Virgile, juste châtiment des coureurs désordonnés; mais, dans le commentaire, cette pierre devient une roue-rasoir[2]

[1] On a vu plus haut que le Commentaire, après avoir semblé admettre l'interprétation «assis sur la pierre», détruit lui-même cette interprétation et lui en substitue une autre, fondée, à ce qu'il me semble, sur la substitution de *âsajja* à *âsîno* ou sur la confusion de ces deux termes. Est-ce légitime? J'en doute pour ma part; à mon avis, le commentateur est embarrassé, et son explication l'est autant que lui. Voir p. 398.

[2] J'ai dit plus haut que M. Fausböll lit *uracakkam*, que Childers

qui fend la tête du patient, ou peut-être une meule qui la lui broie, car le commentateur semble flotter entre ces deux explications. A mon avis, ce commentaire est emprunté aux autres Jâtakas et violemment appliqué au 82e dont le texte désigne un supplice différent de celui qui est décrit dans les autres textes. Dans ceux-ci, en effet, l'instrument du supplice est constamment appelé « roue », mais les divers commentaires ne sont pas unanimes. Le Jâtaka 82 n'avait parlé que de pierre (roche ou pierre précieuse); le Jâtaka 104 introduit le fer; il ne sait pas si c'est une roue en pierre ou une roue en fer; c'est toujours une roue tranchante. Le Jâtaka 369 se distingue par son obscurité ou sa crainte de se compromettre; il ne parle que de roue-rasoir, mais il en parle comme d'un bloc tombant sur la tête du patient. On dirait que la notion de l'autre supplice trouble sa pensée. Il en est de même pour le grand Jâtaka 439; soit dans le récit, soit dans le commentaire, les détails relatifs à l'instrument du supplice semblent suivre une trouble tradition. C'est toujours

donne dans son dictionnaire d'après l'Abhidhâna-ppadipikâ. Je ne discuterai pas ce terme; je dirai seulement que notre manuscrit donne constamment *khuracakka*, traduisant *cakka* par စကြာ (*cakrā*), ce qui n'est qu'une transcription, et *khura* par သင် ဓုန်း : (« rasoir ». Judson, au lieu de *saṅ dhan*, lit *saṅ tun* သင် တုန်း :) et par လှံ (*lhaṃ*) « lance ». — Je crois que ma traduction « roue-rasoir » est par là justifiée d'une manière suffisante, et je la garde jusqu'à ce que l'inexactitude en soit démontrée.

d'une roue qu'il s'agit; mais, tantôt, elle est présentée comme une roue tranchante, une roue tournant sur la tête du patient, une roue de potier, tantôt comme un bloc qui tombe sur la tête du malheureux et la broie. Dans toutes ces explications, je vois trois idées distinctes, mais confusément mêlées: 1° un rocher sur lequel le patient est assis; 2° une meule qui tombe sur sa tête et la broie; 3° un disque tranchant qui tourne sur la tête du patient et lui fait des plaies incessantes. Je trouve la première dans le texte du Jâtaka 82, la deuxième dans le commentaire du 82 et des autres, la troisième dans les trois derniers Jâtakas, mais mêlée avec la précédente. Je crois donc m'apercevoir qu'il y aurait eu à l'origine deux ou trois récits de supplices bien distincts, qu'on aurait ensuite confondus et associés tant bien que mal par des raisons analogues à celles que j'ai signalées pour les quatre villes.

Je n'ai pas le temps d'insister sur toutes les autres différences qui existent entre nos textes. Celui du 439 est évidemment le plus complet; on peut cependant lui reprocher de n'être en certaines parties qu'une pure amplification; ainsi il y a trois stances sur le désir, la soif qui ne sont que le développement d'une idée exprimée dans le Jâtaka 369. Toutefois les développements de cette sorte sont tellement inhérents à la nature des écrits bouddhiques qu'on ne peut songer à les trouver déplacés: toute la question est de savoir si l'absence de ces développements indique une rédaction plus ancienne ou plus récente. Il est difficile

de se prononcer à cet égard; mais peut-être aurait-on raison de soutenir que les stances sur le désir sont plus récentes.

Nous passons maintenant aux récits. Évidemment les trois premiers ont été écourtés à cause du quatrième qui devait les remplacer. Mais ne serait-on pas autorisé à supposer que chacun de ces textes était primitivement pourvu d'un récit, pareil assurément dans son ensemble à celui du Jâtaka 439, mais qui cependant pouvait se distinguer par certaines particularités? Les différences que nous avons signalées dans les textes suffisent pour légitimer cette supposition, et elles semblent confirmées par le peu qui reste du récit dans chacun de nos textes. Ainsi il faut remarquer que dans l'identification qui est faite à la fin de chaque texte, celle qui concerne le Buddha n'est pas constante. Au Jâtaka 82, il est le roi des dieux (Çakra, par conséquent); au 104 et au 369, il n'est plus qu'un fils de dieu, un simple Deva; au 439, il est qualifié roi des dieux; mais un peu auparavant, il était appelé fils de dieu, et dans le cours du récit, au moment où il entre en scène, il est désigné comme une divinité sylvestre. Enfin, si nous avons égard à la qualification assez étrange de Yaxã qui lui est donné dans les stances mêmes, nous trouvons quatre désignations diverses dans le même texte. Peut-être pourrait-on arguer de ces divergences réunies dans un seul pour démontrer la diversité de tous. Car les rédactions des autres peuvent avoir influé sur celle-ci qui est censée les condenser; il ne

faut donc pas être étonné d'y trouver la trace de leur désaccord.

Essayons maintenant de tirer de ces divergences de nos textes, celles que nous avons mises en lumière et celles que nous avons dû laisser dans l'ombre, je ne dis pas la conclusion, mais la supposition que l'état des textes rend la plus plausible.

Puisque Mittavindaka, sujet simple, unique, est représenté dans la collection par quatre textes distincts, il faut admettre de deux choses l'une : ou bien il a existé des variantes telles qu'on a dû les recueillir dans quatre rédactions individuelles; ou bien il a existé des versions différentes qui, de bonne heure, ont eu une égale autorité. La seconde partie de cette alternative n'est qu'une forme plus accentuée de la première; nous pouvons l'adopter, et comme il est bien connu que le bouddhisme s'est fractionné en deux grandes sectes dont chacune s'est dédoublée en deux écoles principales desquelles sont nées plusieurs écoles secondaires, nous avons le droit de considérer nos quatre Mittavindaka comme un débris, un souvenir de la rédaction propre à chacune de ces quatre écoles principales.

Telle est la pensée qui s'offre tout d'abord à l'esprit. Mais aussitôt se présentent des objections : c'est peut-être beaucoup d'admettre quatre récits distincts : l'un de ces Jâtakas, le 104, paraît assez peu caractérisé, on peut le confondre avec le 439. On arriverait ainsi à n'avoir que trois textes distincts; on pourrait peut-être, en simplifiant encore, les réduire

à deux textes correspondant aux deux groupes que nous avons signalés en commençant. Ces deux textes seraient ceux des deux grandes écoles primitives. Comme nous avons plus d'une fois signalé l'existence de deux textes parallèles, mais distincts, se rattachant aux deux écoles principales, il pourrait sembler que nous sommes arrivés au résultat qu'il était permis d'espérer. Mais une nouvelle considération nous oblige à faire des réserves.

Dans tout ce qui vient d'être dit, nous tenons seulement compte des quatre Jâtakas pâlis qui, malgré leurs divergences de détail, se présentent à nous en définitive comme formant un seul tout. Mais à ces quatre Jâtakas, ou à celui qui les résume tous comme étant le plus complet, ou pour mieux dire le seul complet, s'oppose le récit népalais avec des différences considérables qui ne se laissent pas présumer comme les particularités des Jâtakas pâlis abrégés, mais qui sont visibles à la seule lecture. Si donc il y a eu deux versions de ce Jâtaka, se rattachant aux deux grandes écoles du bouddhisme, nous ne pouvons chercher ces versions que dans le récit sanscrit de l'Avadâna Çataka et dans le Jâtaka pâli 439; nous ne pouvons donc plus répartir entre les quatre écoles bouddhiques les quatre textes du recueil singhalais. Nos quatre textes pâlis ne représentent donc pas la version des quatre écoles du bouddhisme. Mais alors, quelle est leur raison d'être? Pourquoi quatre textes? D'où vient cette multiplicité?

J'avoue qu'il m'est difficile de donner une réponse

précise. Mais puisque nous avons quatre textes, je persiste à croire à l'existence de quatre récits primitifs. Ces récits n'existant plus qu'à l'état fragmentaire, il nous est impossible de constater jusqu'à quel point ils s'écartaient du récit unique parvenu jusqu'à nous. Puisque les écoles bouddhiques étaient nombreuses, rien n'empêche d'admettre que nos divers textes étaient ceux qui étaient admis par quatre d'entre elles. Nous ne pouvons pas préciser; mais voici ce qui selon nous aura dû se passer. Lors de la compilation du Jâtaka, les quatre textes furent recueillis; on eût pu n'en garder qu'un seul; on préféra les admettre tous, sans doute parce que le thème de ce Jâtaka était considéré comme important, comme populaire. Quant aux récits qui ont moins de valeur aux yeux des bouddhistes, on en supprima trois et on n'en conserva qu'un seul qui paraissait suffire pour les autres. Si les choses se sont passées de la sorte, il faut admettre que la compilation des écritures bouddhiques s'est faite par la réunion des textes admis dans diverses écoles; il n'est pas nécessaire de supposer que tous les textes étudiés dans chaque école ont été englobés dans cette compilation; on a dû être dans la nécessité de faire un certain choix. Il y a là un problème que l'étude plus étendue et plus approfondie du canon bouddhique permettra peut-être d'élucider. Nous ne pouvons pas encore le résoudre. Mais la présence dans le seul recueil du Jâtaka pâli de quatre textes distincts rapportés à un thème unique est un des faits dont on

devra tenir compte quand on essayera d'expliquer par quels procédés et de quels éléments s'est formé le canon bouddhique de Ceylan.

Ces observations faites sur la coexistence de plusieurs récits, sur la présence simultanée de variantes importantes conservées avec un soin visible, nous passons à l'examen du seul récit complet qui nous soit resté, et qui sans doute résume, englobe ou remplace tous les autres, le récit du Jâtaka 439. Reprenant l'ordre déjà suivi pour le récit népalais Maitrakanyaka, nous signalons les traits suivants :

1. L'empreinte bouddhique que ce récit porte avec évidence. — La société qui nous y est dépeinte est incontestablement sous la direction religieuse exclusive des « fils de Çâkya. » Les parents du héros sont des Çrota-âpanna; sa mère ne songe qu'à lui faire observer la loi du Buddha. On célèbre l'Uposatha dans le pays non désigné où les faits se passent. En un mot, on est en plein bouddhisme.

2. Le bonheur immérité qu'obtient Mittavindaka dans ses visites aux Pretîs. — Si l'on s'en tient aux données du récit, il est impossible de comprendre de pareils succès ; et la rencontre des Pretîs semble plutôt un piége préparé pour attirer tout doucement le coupable au supplice qui l'attend qu'une récompense d'actions vertueuses impossibles à découvrir dans sa vie. Mais le commentaire (se fondant sans doute sur le principe que tout bonheur est la conséquence d'un acte louable) veut que les bonnes fortunes de Mit-

tavindaka soient le salaire de l'obéissance qu'il avait témoignée à sa mère en se rendant à l'Uposatha. Une telle explication n'est vraiment pas sérieuse. Faire un mérite à un homme de ce qu'il va au culte malgré lui, pour y dormir, et dans le seul espoir d'obtenir une forte récompense pécuniaire, c'est ravaler la religion sans relever un aussi indigne fidèle. On nous permettra de ne pas accepter l'explication inadmissible d'un commentateur aux abois et de soutenir que le bonheur de Mittavindaka est immérité.

3. Le rang relativement secondaire attribué à la piété filiale. — Mittavindaka est sans doute un mauvais fils; mais surtout c'est un mauvais bouddhiste. Il a maltraité sa mère, oui, et c'est fort mal; mais, ce qui semble être pis, il a maltraité une Çrota-apannâ. Son oubli ou son mépris des devoirs religieux est présenté comme le plus grave de ses méfaits.

4. La perversité complète, absolue, de Mittavindaka. — Le héros du récit est un misérable achevé, un impie (impius) dans tous les sens: il maltraite sa mère en parole et en action; il va à l'Uposatha à contre-cœur pour avoir de l'argent; il y dort et ne se soucie pas du prédicateur qu'il laisserait mourir de faim sans lui donner une bouchée; il va sur la mer en vue du gain, quoique très-riche, poussé par une avarice sordide. Il n'y a pas en lui l'ombre d'une vertu, et c'est un réceptacle de vices.

Qu'on me permette ici de revenir sur l'énergie avec laquelle le Commentaire et même le texte insistent

sur la cupidité, sur le désir des jouissances reproché à Mittavindaka. Le Jâtaka 439 enchérit considérablement sur le Jâtaka 104 qui s'était borné à une indication très-brève, il fait en quelque sorte de cette disposition mauvaise le trait dominant du caractère de Mittavindaka. La soif, le désir immodéré de jouir de la vie est un des thèmes favoris du bouddhisme, et l'on conçoit fort bien qu'il soit développé par l'auteur auquel il vient s'offrir. Sans doute, ce passage peut bien être une adjonction ultérieure : mais ici, il est parfaitement en situation, et sert à faire connaître le personnage.

5. Le rôle effacé du Buddha.—Mittavindaka n'est pas le Bodhisattva, il sera un jour un simple Bhixu du Buddha, et l'un des moins bons assurément, car il parlera avec insolence comme dans ses existences précédentes. Quant au Bodhisattva, à celui qui doit devenir le pur et parfait Buddha, il est du temps de Mittavindaka une divinité (laquelle? Commentarii certant) et ne joue aucun rôle actif. Il est là présent au supplice pour faire la leçon au coupable et lui expliquer ce qui se passe; encore est-il incapable de lui dévoiler l'avenir. Nous avons déjà fait observer que, dans la plupart des récits du Jâtaka, ce rôle passif ou neutre est attribué au Bodhisattva : sous une forme quelconque, dieu, homme ou animal, il n'est souvent qu'un témoin et un moraliste.

6. L'absence de dénoûment.—Mittavindaka veut savoir « combien de milliers d'années » durera son

supplice. Le Bodhisattva, qui est un dieu, et même, selon une des variantes, le roi des dieux (Çakra), qui doit un jour être «celui qui sait tout» (le Buddha), ne peut pas le lui dire. Il sait seulement que la durée du supplice égalera celle de la vie du patient, c'est-à-dire le temps nécessaire à l'expiation, ce qui est ne pas répondre, ou répondre à la question par la question.

Nous n'avons pas besoin de discuter les différences qui existent entre le récit népalais et le récit singhalais sur les six points qui viennent d'être signalés. Le lecteur les a déjà remarquées, et il suffit de lire les deux récits ou de comparer les six observations précédentes avec les six correspondantes faites à propos du récit sanscrit pour saisir ce qui distingue les deux versions. Nous pouvons donc nous dispenser de noter minutieusement ces différences une à une, et nous attacher seulement aux choses importantes dans la comparaison qu'il nous reste à faire de la version sanscrite et de la version pâlie.

III.

COMPARAISON DE MAITRAKANYAKA ET DE MITTAVINDAKA.

Il nous paraît évident que les deux récits empruntent leur caractère propre aux milieux dans lesquels ils ont été rédigés. Le récit sanscrit n'a dû recevoir sa forme définitive que sur le continent de l'Inde, dans un pays où le brahmanisme subsistait

encore et même avec avantage à côté du bouddhisme. Le récit pâli n'a dû recevoir la sienne qu'à Ceylan ou dans un pays essentiellement bouddhiste.

Sans insister sur toutes les différences que l'on peut signaler dans l'épisode des quatre villes et tout ce qui s'y rattache, nous pouvons dire que le récit sanscrit est plus intelligible, ou du moins mieux agencé, que le récit pâli, surtout au point de vue de la correspondance entre les bonnes actions et les récompenses qu'elles obtiennent. Dira-t-on que cela est factice et révèle un remaniement ultérieur? Il n'est pas impossible, et je ne voudrais pas garantir l'ancienneté de toutes les portions du récit sanscrit. La tradition sur la visite aux quatre villes doit être primitive; les commentateurs ou compilateurs en auront tiré le parti qu'ils auront pu, l'auront interprétée de la manière qui leur aura paru la plus satisfaisante. L'explication donnée par le rédacteur indien peut être récente, celle que donne le commentateur singhalais doit être considérée comme nulle et prouve que l'ancienne explication, s'il en existait une, était perdue.

Mais ces divergences et d'autres qu'on pourrait signaler ne sont rien auprès de celle qui fait de Mittavindaka un mauvais sujet et de Maitrakanyaka un homme de bien, coupable seulement d'un accès de colère; et cette divergence se confond avec celle qui fait de Mittavindaka un futur Bhixu et de Maitrakanyaka le futur Buddha. Du moment que Maitrakanyaka est le Bodhisattva, il doit être foncière-

ment vertueux, et quant à Mittavindaka, on peut lui attribuer tous les vices. Mais avec toutes ses vertus, Maitrakanyaka fait le mal et en est puni. Son châtiment est court à cause de ses vertus, ou plutôt de la puissance de vertu qui est en lui; et c'est ce qui explique ce dénoûment inutile au récit pâli, mais nécessaire au récit sanscrit, cette translation soudaine dans le Tuṣita, à la suite d'un vœu de miséricorde pour tous les êtres. J'avoue qu'il y a dans un tel revirement quelque chose d'extraordinaire, et qui me paraît déceler une adjonction postérieure. Ce vœu de souffrir pour tous les êtres est fréquent dans le bouddhisme du Nord, les Bodhisaṭtvas du Tibet en ont fait grand usage; mais appartient-il au bouddhisme primitif? Jusqu'à preuve contraire, je ne le crois pas, et le dénoûment du Maitrakanyaka-avadâna me semble être une des parties les plus récentes de la légende népalaise.

Si l'on cherche à comparer les deux récits partie par partie, on trouve que la plupart des différences s'expliquent par cette différence fondamentale que Maitrakanyaka sera le Buddha, et que Mittavindaka ne le sera pas. Ainsi les vers du récit népalais sont une conversation entre le nouveau venu et le patient qu'il va remplacer bientôt. Dans le Jâtaka pâli, cette conversation, qui a du reste un caractère bien différent, est en prose et fait partie du commentaire (ou récit); les vers sont une conversation entre le nouveau venu et le Bodhisattva. Néanmoins, c'est dans les vers de l'un et de l'autre récit que se trouve la morale :

or, dans le sanscrit, le Bodhisattva, parlant de lui-même, insiste sur la puissance du Karma d'une manière générale et en faisant l'application des principes posés au fait qui le concerne personnellement; dans le pâli, le Bodhisattva, parlant à Mittavindaka et faisant allusion aux vices de ce personnage, lui parle du désir, de la soif, c'est-à-dire de la convoitise, de la recherche des jouissances. Ces diversités viennent de la différence de situation des interlocuteurs, de ce que Mittavindaka et Maitrakanyaka étant identiques ou très-semblables par les aventures qui leur arrivent, sont cependant très-distincts par leur individualité personnelle, puisqu'ils ne sont pas le même *sujet transmigrant.*

Comment expliquer cette sorte de contradiction? Pourquoi Maitrakanyaka et Mittavindaka, paraissant être un seul et même individu, sont-ils deux êtres distincts? Pourquoi ces deux êtres si distincts, dont l'un sera le vertueux Buddha, et l'autre un Bhixu très-vicieux de ce Buddha, apparaissent-ils comme s'ils étaient, dans deux récits différents par certains détails, mais au total fort semblables l'un à l'autre, le seul et unique héros des événements qui y sont rapportés? Nous croyons qu'il y a là un problème dont nous ne prétendons pas donner la solution, mais que nous voulons au moins poser.

Faisons une double hypothèse. Supposons d'abord un récit primitif construit sur la donnée du récit népalais, et admettons que, scandalisé de voir le Bodhisattva coupable et puni, un compilateur ait, soit

de son autorité privée, soit par l'ordre d'un concile général ou spécial, substitué au Bodhisattva un autre personnage, un futur disciple de Buddha, et nous aurons presque infailliblement le récit pâli. Supposons au contraire un récit primitif conçu sur la donnée du récit pâli, mais auquel on aurait fait subir le changement inverse par la substitution du Bodhisattva au héros des aventures racontées, et nous aurons l'Avadâna népalais.

Il nous semble que, de ces deux hypothèses, la première est la plus vraisemblable, je dirais volontiers la seule vraisemblable. Mais nous n'insistons pas sur ce point parce que nous les repoussons toutes deux, c'est-à-dire que nous ne pensons pas que nos deux récits procèdent l'un de l'autre. Si l'on admettait cette dérivation, il faudrait bien choisir entre l'une des deux hypothèses proposées. Mais, dans le cas actuel, comme dans plusieurs autres qui se sont déjà présentés, nous considérons les deux versions à la fois semblables et distinctes comme deux courants parallèles, dérivant d'une source commune, et indépendants dans leur développement ultérieur. Selon nous, il y a eu une légende de Maitrakanyaka-Mittavindaka qui a passé par des phases diverses, commentée, discutée, corrigée, remaniée, soit simultanément, soit successivement, par les diverses écoles ou des docteurs renommés. De ce travail seront sorties nos deux versions népalaise et singhalaise et leurs nombreuses variantes. Nous ne tenterons ni de préciser les phases de cette élaboration longue et

multiple, ni de reconstituer le texte primitif. Nous voudrions seulement tâcher de découvrir quel rôle le Buddha dut vraisemblablement y jouer.

De deux choses l'une, ou bien le Buddha était coupable selon la donnée primitive, et la version pâlie aura innové; ou bien cette donnée attribuait la faute à un autre personnage, et c'est la version sanscrite qui aura dévié. Cette alternative ramène au fond les deux hypothèses que nous avions formées tout à l'heure. Or nous avons déjà dit que l'hypothèse de la culpabilité du Buddha avouée primitivement et supprimée ultérieurement nous paraît de beaucoup la plus acceptable. C'est une chose si grave d'imputer un crime au Buddha ou à celui qui est appelé à le devenir, qu'on ne peut guère comprendre que cela ait pu se faire par la modification réfléchie et délibérée d'un texte. Au contraire, on s'explique sans peine que la tradition ayant présenté le futur Buddha comme coupable, cette donnée ait paru tellement scandaleuse que l'on n'ait pas cru pouvoir se dispenser de la faire disparaître.

Posée dans ces termes, la question ne nous paraît pas faire de doute; mais on peut élever des objections. Ainsi dans notre récit le crime du Bodhisattva est tellement atténué par la peinture générale de son caractère et surtout par sa compassion envers tous les êtres dont la manifestation n'aurait pas eu lieu sans ce crime et le châtiment qui en est la conséquence, que son coup de pied à sa mère, réduit à une simple peccadille, semble ne plus apparaître que comme

un moyen de mieux faire éclater sa vertu et sa supériorité morale. — Cette objection ne détruit pas la culpabilité du Bodhisattva. Il est certain que, quels que soient ses vices, il doit y avoir en lui un grand fonds de vertu; de plus, il fallait s'attendre à voir le narrateur, qui fait l'aveu des crimes d'un tel être, s'efforcer de mettre en relief les beaux côtés de sa nature. Tout bien pesé et considéré, il reste que le Bodhisattva a maltraité sa mère et manqué à l'un de ses devoirs les plus graves. Sa culpabilité est reconnue et hautement déclarée.

Et maintenant, généralisons la question. Le Bodhisattva a-t-il commis des fautes? En cas d'affirmative, la littérature bouddhique les fait-elle connaître?

Sur le premier point, la réponse ne peut être qu'affirmative. D'après le bouddhisme, le mal moral est le principe, la source, la cause de l'existence. La perfection, qui est la délivrance de cette existence funeste, s'acquiert par la compensation lente et graduelle des mérites et des démérites. On n'arrive à être un Buddha qu'en supprimant par une pratique continuelle de toutes les vertus une accumulation effrayante de vices et de péchés. L'histoire complète du Buddha Çakyamuni comme de tout Buddha et même de tout être moral doit se partager en deux séries, la série des méfaits, la série des belles actions.

Or qu'enseigne la littérature bouddhique? Les vertus du Buddha. C'est là le thème habituel, peut-être exclusif. Le Buddha n'a jamais enseigné, jamais pratiqué que le bien. Ce n'est pas qu'on ne dise de lui

des choses assez étranges. Ainsi, dans ses existences passées, il a été deux fois voleur. N'ayant pas lu les textes qui racontent cette portion de sa destinée, je ne saurais en parler pertinemment. Mais le métier de voleur est un métier comme un autre, comme celui de roi auquel les Indiens ont coutume de le comparer. D'ailleurs, il y a voleur et voleur, et nous ne pouvons pas douter que le Bodhisattva, qui a toujours excellé dans toutes les conditions où son Karma l'a placé, n'ait été le plus honnête et le plus généreux, comme le plus habile des voleurs.

Cependant on ne fait pas difficulté d'avouer que le Buddha a failli. Il a terminé sa dernière existence par une indigestion, lui le sobre par excellence, pour avoir mangé de la viande de porc, lui qui ne se nourrissait que de riz et s'abstenait avec tant de soin de toucher à ce qui avait eu vie. Pourquoi cette fin étrange? C'est, nous dit-on, qu'il lui restait une dernière faute à expier, sans toutefois nous la révéler. On reconnaissait donc qu'il avait commis des fautes; mais les a-t-on racontées? C'est ici que le terrain manque sous nos pieds. Le trait du Maitrakanyaka-avadâna nous paraît unique. Est-ce un fragment de toute une portion perdue de la littérature bouddhique? Est-ce un trait qui aurait survécu à un remaniement de toute une portion de la littérature existante? Trouvera-t-on d'autres traits analogues dans cette littérature? Si ces questions peuvent recevoir des réponses définitives et satisfaisantes, le temps de les faire n'est pas venu; la part des textes inex-

plorés est encore trop considérable. En attendant les éclaircissements à venir, la particularité du récit népalais mérite d'être signalée, et peut-être est-on autorisé à y voir la trace d'une branche peu connue de la tradition bouddhique.

APPENDICE.

Suivant la promesse faite ci-dessus, nous donnons ici la traduction du Jâtaka 41 (Ekanîpâta V, 1), qui porte le double titre de Lolakatissa et de Mittavindaka, ce dernier donné seulement par le ms. pâli en caractères birmans provenant de M. l'évêque Bigandet, et qui ne contient que le texte du Jâtaka. L'autre titre revêt plusieurs formes, car on trouve : Losaka, Lolaka, Lokatissa, Lolakatissa. Voici la traduction faite sur le ms. de la Bibliothèque nationale; M. Fausböll a, depuis, publié le texte dans le premier volume du Jâtaka (p. 234 et suiv.) :

Jâtaka 41. *Lolakatissa* ou *Mittavindaka.*

Le maitre, résidant à Jetavana, prenant pour sujet du discours le Sthavira appelé Lolakatiṣya, prononça le Lolaka jâtaka caractérisé par ce pada de stance (initial) : « Celui qui (n'écoute pas) ceux qui lui veulent du bien, etc. »

Qui était-il (dira-t-on), ce Sthavira Lolakatiṣya? C'était un objet de reproche dans le royaume de Koçala, une cause de ruine pour sa propre famille, un Bhixu qui recevait peu d'aumônes. Ayant transmigré de sa résidence primitive, il avait pris attache, dans le royaume de Koçala, dans un village de

pêcheurs habité par mille familles, au sein d'une femme de pêcheur. Le jour où il prit attache, les mille familles cherchèrent du poisson dans le fleuve et dans les étangs : on ne prit pas même un (pauvre) petit poisson. A partir de ce moment, ces pêcheurs n'eurent que du malheur; une fois que ce (Lolakatiṣya) fut entré dans le sein de sa mère, leur village eut sept incendies, il fut sept fois puni par le roi. Voyant les malheurs se succéder, ils se dirent : « Autrefois, cela ne nous arrivait pas; mais maintenant nous décroissons; il faut qu'il y ait parmi nous quelque fatalité. Partageons-nous en deux parties. » Aussitôt, ils se divisèrent en cinq cents familles de part et d'autre. A partir de ce moment, la section où se trouvent le père et la mère de ce (Lolakatiṣya) décline (visiblement), l'autre prospère. Ils divisent encore en deux cette section, puis encore en deux, et ainsi de suite, jusqu'à ce que cette famille précisément se trouvât seule. Connaissant par ce partage quels étaient ceux que poursuivait la fatalité, ils les battirent et les chassèrent.

La mère vécut péniblement, jusqu'à ce que, étant venue à terme, elle accoucha en un certain lieu. On ne peut faire périr un être qui en est à sa dernière existence. Comme une (mèche de) lampe dans un vase, la prédisposition à la qualité d'Arhat brille dans son cœur. La (mère) veille l'enfant, le soigne avec empressement[1], l'entoure de soins assidus. Quand il fut en âge de marcher, lui mettant en main un vase : « Mon fils, lui dit-elle, entre dans une maison. » L'ayant ainsi formé, elle s'en alla.

Lui donc, dès ce moment, livré à lui-même, cherche çà et là des aumônes; il couche en un lieu (quelconque), ne se baigne pas[2], ne prend pas soin de sa personne; comme un Piçâca poudreux, il vit péniblement.

[1] Ou : le lave bien, le lave complétement (*âdhâvitvâ paridhâvitvâ*). La racine *dhâv* signifie ordinairement « courir », quelquefois « laver ».

[2] *Nahâyati*, ce qui ne se comprend guère. M. Fausböll a *na nahâyati*, leçon que confirme la traduction birmane.

Arrivé par succession de temps à l'âge de sept ans, (se trouvant) à la porte d'une maison, dans un lieu où l'on jetait l'eau qui avait servi à laver les pôts à faire bouillir le riz, il y recueillait une à une, comme un corbeau, les parcelles de riz bouilli et d'aliments [1] et les mangeait. A ce moment, le général en chef de la loi [2], allant à travers Çrâvasti pour les aumônes, le vit et se dit : « Cet être est dans une situation digne de compassion au plus haut degré. Quel village habite-t-il donc ? » Et ses dispositions bienveillantes pour lui augmentant : « Hé! lui dit-il, viens! » Lui, ayant salué le Sthavira, se tint devant lui. Le Sthavira lui dit : « Quel village habites-tu ? Où sont ton père et ta mère ? » A cette question, il répondit : « Vénérable, je suis sans appui ; mon père et ma mère m'ont renvoyé en me disant : nous sommes épuisés, et, après m'avoir abandonné, ils ont disparu. — Te ferais-tu bien moine ? lui demanda-t-il. — Sans doute, vénérable, je me ferais bien moine ; mais qui ferait entrer dans la confrérie un misérable comme moi ? — Moi, reprit le Sthavira, je te ferai entrer. — Bien, fais-moi entrer. » Et le (Sthavira) lui donna à manger, le conduisit au monastère, le forma de sa propre main, le fit entrer (comme novice) et, au bout d'une année, le reçut solennellement.

Devenu vieux, ce (Bhixu) était appelé le Sthavira Lolakatiṣya ; il était sans mérites, et recevait peu lors de la distribution du gruau de riz. Aussi, même dans les dons extraordinaires, (quoiqu')il pût se rassasier, comme il n'avait pas l'habitude de recevoir (beaucoup), il n'obtenait que juste de quoi entretenir sa vie. En effet, quand on avait mis dans son vase une seule mesure (*ulunga*) de gruau de riz, son vase paraissait plein, on se disait : son vase est plein. Si, plus tard, on lui donnait encore du gruau de riz, quelques-uns disaient que, dans le temps où l'on mettait ainsi du gruau de riz dans son vase, le gruau de riz disparaissait dans le vase des autres [3].

[1] *Bhattasittham.* M. Fausböll donne *sittham* seul.

[2] Titre donné à Çâriputra.

[3] Je ne saisis pas bien le sens de cette phrase, dont voici le texte :

Voilà comment les choses se passaient pour les aliments solides et autres.

Plus tard, ce Sthavira, ayant élargi ses vues, arriva au plus haut degré, au point suprême, celui d'Arhat; néanmoins, il recevait toujours peu. Cependant les sanskâra de sa vie étant usés, il arriva au jour de son Parinirvâṇa. Le général en chef de la loi s'en aperçut, et comprenant qu'il en était à son Parinirvâṇa, se dit : Ce Sthavira Lolakatiṣya entrera aujourd'hui dans le Parinirvâṇa; il faut que je lui donne de la nourriture en suffisance. L'ayant donc pris (avec lui), il entra dans Çrâvasti pour mendier; mais le Sthavira (Çâriputra), tendant la main près de lui à beaucoup de gens dans Çrâvasti, ne reçut pas même un salut. Alors le Sthavira lui dit : « Mon cher, va-t-en, assieds-toi dans la salle des séances. » Ainsi congédié, (Lolakatiṣya) s'en alla; à peine fut-il parti, que les habitants dirent : « Sire, tu es venu! », et, faisant asseoir (Çâriputra) sur un siége, ils le nourrissaient. Le Sthavira, disant : « Donnez cela à Lolaka, » lui envoya la nourriture qu'il avait reçue. Les (messagers) la prirent et s'en allèrent; mais ne voyant pas le Sthavira Lolaka[1], ils la mangèrent eux-mêmes.

Puis quand le Sthavira partit et rentra dans le Vihâra, le Sthavira Lolakatiṣya s'avança en ce moment et salua le Sthavira. Le Sthavira, étant de retour, se tint près de lui : « Mon cher, lui dit-il, as-tu reçu des aliments? — Vénérable, je ne reçois pas d'aliments. » Le Sthavira fut troublé, il regarda l'heure.

heṭṭhâ yâguṁ denti, tassa patte yâgudânakâle manussânam bhojane (Fausböll : *bhâjane*) *yâgu antaradhâyati* (posterius oryzam dant; in ejus vase oryzam-dandi tempore in hominum vase (ou *cibo*) oryza evanescit). Cela signifie-t-il que lorsqu'on lui ajoute de la nourriture, celle des autres est diminuée d'autant, ou que la nourriture qu'on lui ajoute va d'elle-même se réunir à celle des autres? Le mot *bhojane* de notre ms. est traduit par des expressions signifiant « vase », et correspondant à la leçon de M. Fausböll.

[1] *Lolakatheram apassitvâ.* Fausböll lit *asaritvâ* « ne pensant plus à Lolaka ».

L'heure était passée. Le Sthavira reprit : « Soit [1], mon cher, assieds-toi ici, » et, faisant asseoir le Sthavira Lolaka dans la salle des séances, il se rendit dans la demeure du roi de Koçala. Le roi fit prendre le vase : « Ce n'est pas l'heure de la nourriture, » dit-il; et il fit rendre le vase, plein des quatre douceurs [2]. Le Sthavira le prit, et, quand il fut de retour : « Cher Tiṣya, dit-il, viens; (prends) ces quatre douceurs, mange ; » et, tenant le vase, il se tint près de lui. Mais lui, confus par le respect que lui inspirait le Sthavira, ne mangea rien. Alors le Sthavira lui dit : « Cher Tiṣya, va, je tiendrai ce vase ; assieds-toi et mange. Si je laissais le vase quitter ma main, il n'y aurait plus rien (dedans). » Alors le Sthavira Ayuṣmat Lolaka mangea des quatre douceurs, le disciple principal, général de la loi, debout près de lui, tenant le vase. Grâce à la sublime force surnaturelle du Sthavira, ces (quatre douceurs) ne disparurent pas. Alors le Sthavira Lolakatiṣya, se remplissant le ventre, mangea sa suffisance, et le jour même il entra dans le Parinirvâṇa par les éléments du Parinirvâṇa, sans aucun reste d'Upadhi.

Le parfait Buddha, se tenant près de lui, soigna l'ensevelissement de son corps, en prit les restes (Dhâtû) et en fit un Caitya. Alors les Bhixus, s'étant réunis en conférence sur la loi, tinrent séance en prononçant ces paroles : « Hélas ! le Sthavira Lolaka avait peu de mérites, il recevait peu ; comment un homme qui avait si peu de mérites, qui recevait si peu d'aumônes, a-t-il pu recevoir la loi sublime ? » Le maître, étant venu dans l'assemblée de la loi, fit cette question : « Bhixus, pour quel discours êtes-vous réunis en ce moment ? » demanda-t-il. Ceux-ci l'informèrent, en disant ; « Vénérable, nous sommes réunis pour tel et tel sujet. » Le maître dit : « Bhixus,

[1] « *Hotu* ».

[2] Une glose birmane énumère les quatre douceurs, ce sont : le beurre, le miel, le sucre et l'huile de sésame. Elles ne sont pas considérées comme des aliments, et le Bhixu peut les absorber après l'heure réglementaire du repas, qui est midi, passé laquelle heure l'abstinence est de règle.

c'est par lui-même que ce Bhixu s'est rendu incapable de recevoir (des aliments) et capable de recevoir la loi sublime. Car, autrefois, en se créant à lui-même un obstacle à recevoir, il est né impropre à recevoir beaucoup; tandis que par la vue large de cette vérité : « la douleur est transitoire, elle n'a pas de *moi* », par la force d'une puissance de méditation constamment appliquée à la vue large, il est né propre à recevoir la loi sublime. » — A ces mots, le (maître) raconta une histoire du temps passé :

Autrefois, dans le temps du Buddha Kâçyapa, un Bhixu habitait dans un village, chez un propriétaire; il était exact dans l'accomplissement de ses devoirs, moral, appliqué, constamment appliqué à la vue large.

Cependant un Sthavira, qui avait anéanti les passions et n'avait pas de demeure fixe[1], finit par arriver de proche en proche au village où habitait ce propriétaire serviteur (des Bhixus). Le propriétaire ayant pris plaisir à la tenue décente du Sthavira, le débarrassa de son vase à aumônes, le fit entrer dans la maison, le traita avec égards, lui donna à manger, écouta un petit discours sur la loi, salua le Sthavira et lui dit : « Vénérable, allez dans notre Vihâra principal; le soir, nous irons (vous) voir. »

Le Sthavira se rendit au Vihâra, salua le Sthavira qui y résidait, échangea des questions, puis s'assit près de lui. L'autre, liant conversation avec lui : « Mon cher, lui demanda-t-il, tu as reçu des aumônes? — Oui, j'en ai reçu. — Et où les as-tu reçues? demanda-t-il encore. — Dans votre village principal, dans la maison du propriétaire. » Après avoir prononcé ces paroles, il demanda un siége et un lit, prit soin (de sa personne), rangea son vase et son manteau et s'assit,

[1] *Samavattavâsaṁ*, expression d'un sens douteux; la traduction birmane est très-compliquée et assez difficile; la première partie, *aluṁ : cuṁ so arap*, signifie « lieu ou contrée circulaire », elle semble correspondre à *Saṁvatta*. Le mot me paraît signifier « habitation obtenue dans des tournées en circulant de lieu en lieu ». Il s'agit, en effet, d'un nomade ou d'un voyageur.

occupé à goûter le bien-être du Dhyâna, le bien-être de la Voie.

Sur le soir, le propriétaire, muni de guirlandes odorantes et d'huile de lampe, se rendit au Vihâra. Après avoir salué le Sthavira résident : « Vénérable, demanda-t-il, un Sthavira voyageur n'est-il pas venu? — Oui, il est venu. — Où est-il? demanda-t-il encore. — Il est à tel siége, tel lit. » Lui donc étant allé en présence de l'étranger, l'ayant salué, s'assit près de lui, et, ayant entendu (l'enseignement de) la loi, à l'heure du froid, après avoir rendu son hommage au Caitya et à la Bodhi[1], avoir allumé les lampes et adressé une invitation à ces deux personnages, il partit.

Le Sthavira résident se dit : « ce propriétaire est tout d'une pièce[2]; si ce Bhixu habite ce Vihâra, il ne me comptera plus pour rien. » Et, ressentant du mécontentement à l'égard du Sthavira, il se dit : « c'est à moi de faire en sorte qu'il n'habite plus ce Vihâra. » En conséquence, à l'heure du service (Upasthâna), il ne parla plus avec lui. Le Sthavira qui avait détruit les passions, connaissant son dessein, se dit : « ce Sthavira ne comprend pas que je suis affranchi de tous obstacles, que je ne suis lié ni par une famille, ni par une maison[3]. » S'étant rendu dans sa cellule, il jouit du bien-être du Dhyâna, du bien-être du fruit.

Le lendemain, le Sthavira résident, ayant touché la cloche avec le dos de l'ongle, ayant gratté la porte avec l'ongle, se rendit à la maison du propriétaire, qui lui prit son vase et le

[1] *Cetiyañca bodhiyañca.* Qu'est-ce que le Bodhiya? M. Fausböll lit *Bodhiñca*, ce que justifie la traduction birmane de notre ms., qui dit *Bodhi.*

[2] *Aparibhinno;* M. Fausböll lit *paribhinno;* la traduction birmane de ce mot, si je la comprends, signifie « la loi de l'affection n'est ni détruite, ni brisée ». J'interprète : « qui ne se partage pas ».

[3] *Kule vâ, gehe vâ.* Quelle différence y a-t-il ici entre *kula* et *geha? Geha* désignerait une maison, une habitation, une demeure fixe. M. Fausböll lit *gaṇe* « troupe ». Le birman correspond très-bien à *gehe.*

fit asseoir sur un siége préparé. « Vénérable, où est le Sthavira étranger? demanda-t-il. — Je ne sais pas ce qui arrive à ton protégé, répondit (le résident); j'ai eu beau frapper la cloche, heurter à la porte, je n'ai pu le réveiller; sans doute, ayant hier mangé dans ta maison des aliments recherchés, il n'a pu les digérer, et maintenant il est tombé dans le sommeil. Puisque tu accordes tes faveurs à de tels sujets, sois satisfait [1]. »

Cependant le Sthavira qui avait détruit les passions, voyant que c'était son heure d'aller aux aumônes, donna à sa personne les soins nécessaires, prit son vase à aumônes, s'éleva dans l'air et s'en alla.

Le propriétaire fit prendre au Sthavira résident un breuvage composé de beurre clarifié, de miel et de sucre, puis, ayant bien lavé son vase avec une poudre odorante, le lui remplit de nouveau. « Vénérable, dit-il, le Sthavira aura été fatigué du voyage. Portez-lui cela, » ajouta-t-il en le lui remettant. L'autre le prit, comme un homme qui n'ose pas refuser, et, tout en s'en allant, il se disait : « Si le Bhixu prend ce breuvage, on aura beau le mettre dehors, en le prenant à la gorge, il ne s'en ira pas. Si je donne ce breuvage à un homme, mon action sera divulguée; si je le verse dans l'eau, le beurre (remontant) à la surface révélera sa présence; si je le jette à terre, le rassemblement des corbeaux me trahira. » L'ayant donc jeté en un lieu quelconque et recouvert de charbons, il rentra au Vihâra. N'y trouvant pas le Sthavira, il se dit : « Assurément, ce Bhixu est un de ceux qui ont détruit les passions [2]; il aura vu mon dessein et sera allé ailleurs. Hélas!

[1] Voici le texte de cette phrase : *idâni niddaṁ okkanto yeva bhavissati tvam pasîdamâno evarûpesu thânesu pasîdati iti âha*. Après *bhavissati*, M. Fausböll met *iti*; à la fin, il lit *pasîdasi*, évidemment préférable à *pasîdati*, qu'il faut peut-être lire *pasîdâti* (pour *pasîda iti*), en supprimant le *iti* qui suit.

[2] *Khîṇâsavo bhavissati.* Dans Fausböll, le verbe manque, et il en résulte une économie de la phrase un peu différente, qui ne change pas le sens général.

j'ai fait par gourmandise [1] une mauvaise action. » — Aussi un profond chagrin s'empara-t-il de lui.

Depuis ce temps, devenu Prêta humain, il mourut peu après et alla dans le Niraya. Après plusieurs cent mille ans passés dans le Niraya, en raison de ce qui lui restait à accomplir pour mûrir ses œuvres, il devint Yaxa pendant cinq cents naissances, et, un jour, il ne recevait pas assez d'aliments pour se remplir le ventre; un autre jour, il recevait des excréments en suffisance pour se remplir le ventre. Ensuite, il fut chien pendant cinq cents naissances : un jour, il recevait des aliments vomis en suffisance pour se remplir le ventre; le reste du temps, il ne recevait pas ce qu'on peut appeler nourriture, de manière à avoir le ventre plein.

Déchu de la matrice de la race canine, il naquit dans le royaume de Kâçî, en un certain canton, dans un village, au sein d'une famille malheureuse. Depuis le moment de sa conception, la famille fut extrêmement malheureuse; depuis sa naissance, elle ne pouvait plus même obtenir un peu de vinaigre de gruau de riz [2]. On lui avait donné le nom de Mittavindaka. Le père et la mère, ne pouvant supporter cette douleur (à la cause) mystérieuse, lui dirent : « Va-t-en, maudit! » puis le battirent et le renvoyèrent.

Lui, sans ressource, arriva en voyageant à Bénarès. Le Bodhisattva était alors un docteur célèbre à Bénarès, il instruisait [3] cinq cents jeunes gens. Alors les habitants de Bénarès, ayant donné des secours de route aux malheureux, (les) faisaient instruire dans la morale [4].

[1] *Udarahetu*, « ventris causâ ».

[2] Je ne sais si je comprends bien. Le texte est : *nâbhito uddham udakakiñcika* (Fausböll : *kañjika-*) *mattam pi na labhi.*

[3] *Sippam vâsesi.* M. Fausböll lit *vâcesi.*

[4] *Sippam*; une glose explique ainsi ce terme : « Il est suivi par les gens qui désirent ce qui est utile : c'est là ce qu'on appelle *sippa.* » Il s'agit donc de la science ou de l'art de bien vivre, de la morale.

Ce Mittavindaka s'instruisait donc[1] en présence de Bhagavat. Rude, impatient du blâme, il allait repoussant ceci, cela. Blâmé par le Bodhisattva, il n'acceptait pas le blâme : en tant qu'il dépendait de lui, les bénéfices (du maître) étaient médiocres. Disputant avec les disciples et n'acceptant pas le blâme, il s'enfuit. En courant à l'aventure, il arriva à un village de la frontière, où il gagna sa vie en travaillant pour un salaire. Là, il cohabita avec une femme misérable qui, de ses œuvres, mit au monde deux enfants. Les habitants du village se dirent : « il nous fera connaître les ordres bons ou mauvais. » Et, donnant une paye à Mittavindaka, ils le placèrent à la porte du village, dans une hutte. Une fois en contact avec Mittavindaka, les habitants du village frontière reçurent sept fois un châtiment de la part du roi, sept fois leurs maisons brûlèrent, sept fois leur étang eut des fissures[2]. Ils se dirent : « autrefois, avant l'arrivée de Mittavindaka, rien de pareil ne nous arrivait. Maintenant, depuis qu'il est venu, nous décroissons. » Là-dessus, ils le battirent et le renvoyèrent. Lui, prenant sa femme et ses enfants, alla ailleurs; il entra dans une forêt occupée par des êtres non humains. Les êtres non humains saisirent la femme et les enfants, les tuèrent et se nourrirent de leur chair. Quant à lui, il s'enfuit, erra çà et là, et arriva à un bourg maritime, nommé Gambhīra, juste un jour où il y avait un navire en partance : il y monta. Pendant sept jours, le navire s'avança sur la surface de la mer; le septième jour, malgré tous les efforts, il s'arrêta, comme fixé sur place. Les gens du navire tirèrent au sort le (nom du) malheureux; sept fois, ils trouvèrent Mittavindaka. On

[1] *Sippaṁ sikkhati*. Fausböll a : *puññasippam* « la science de la vertu ou des actes méritoires ».

[2] S'agit-il de dessèchement par fissures ou d'inondation? Le texte est *taḷakaṁ bhijji* (Fausböll : *chijji*). Les deux verbes indiquent une rupture; quant au mot *taḷākaṁ*, il signifie « étang ». La traduction birmane donne « digue »; il s'agirait donc d'inondation par rupture des digues des étangs.

lui donna une botte de bambous[1], et, quand il l'eut dans la main, on le jeta à la mer. A peine y eut-il été jeté, que le navire se mit en marche.

Mittavindaka s'avança, étendu sur un radeau de joncs; c'était du temps du Buddha Kaçyapa. Par la force de la moralité qu'il avait observée, (il rencontra) sur la surface de la mer, dans un palais de planches, quatre filles des dieux, qu'il eut en sa possession, et avec lesquelles il demeura sept jours, goûtant le bien-être. Les Prêtis, habitantes de ce palais, goûtent le bien-être pendant sept jours. Partant pour endurer la souffrance pendant sept jours, elles lui dirent : « Pendant notre absence, reste ici. » Elles partirent; Mittavindaka, au moment de leur départ, monta sur son radeau de joncs, et, poussant en avant, trouva huit filles de dieux dans un palais d'argent; puis, allant plus loin, il trouva seize filles de dieux dans un palais de pierreries; puis, plus loin encore, trente-deux filles de dieux dans un palais d'or[2]. Ne se conformant pas à leurs conseils, et allant de l'avant, il vit dans une autre île[3] une ville de Raxasas. Là se promenait une Yaxinî, sous la forme d'une chèvre. Mittavindaka, ignorant que c'était une Yaxinî, se dit : je vais manger de la viande de chèvre; et il la saisit par le pied. Elle, par sa puissance de Yaxa, l'enleva et le lança au loin. Lancé par elle, il passa par-dessus la mer, et vint tomber (dans le pays de) Bénarès, sur un buisson d'épines, dans un fossé: en s'avançant, il arriva sur la terre (ferme).

En ce temps-là, près de ce fossé, les chèvres du roi pâturaient; des voleurs en avaient enlevé, et les chevriers s'étaient dit : « nous prendrons les voleurs. » Ils se tenaient donc cachés

[1] *Veḷukalâpaṁ*. Une glose donne le synonyme *Veḷunâkatakullam*.

[2] Cette aventure, identique à celle des autres textes, me paraît donner l'explication du nom de *Mittavindaka* (*vinda* signifiant « troupe, agglomération » et *Mitta* « ami ou amie ».) Voir ci-dessus, p. 370, note 1, l'explication proposée pour le nom de Maitrakanyaka.

[3] *Antaradîpake* « dans une île différente » ; la traduction birmane dit : « dans une île au milieu de la mer ».

à une petite distance. Mittavindaka, s'étant dégagé, était arrivé à terre. Voyant les chèvres, il se dit : « dans une île de la mer, j'ai pris le pied d'une chèvre; elle m'a lancé et je suis tombé ici. Si, maintenant, je prends une chèvre par le pied, elle me lancera en avant, sur la surface de la mer, en présence des divinités des palais. » Se faisant ainsi des idées complétement fausses, il saisit une chèvre par le pied. La chèvre, à peine saisie, se mit à crier. Les chevriers accourent de différents côtés : « Voilà longtemps, s'écrient-ils, que ce voleur se nourrit de chèvres aux dépens du roi; » ils le battent, le lient et le conduisent en présence du roi.

En ce moment, le Bodhisattva, entouré de cinq cents jeunes gens, sortait de la ville pour aller se baigner. Ayant vu Mittavindaka et l'ayant reconnu, il dit aux hommes : « Mes amis, c'est un de nos élèves. Pourquoi vous emparez-vous de lui? —Seigneur, c'est un voleur de chèvres; il a saisi une chèvre par le pied, c'est pour cela qu'il est pris. — Eh bien! reprit-il, faites-en notre esclave et donnez-le-nous, il vivra avec nous. — Bien, maître, » répondirent-ils, et, le laissant aller, ils partirent.

Alors le Bodhisattva le questionna : « Toi, Mittavindaka, où as-tu demeuré pendant tout ce temps? » Il fit connaître alors tout ce qu'il avait fait. Le Bodhisattva dit : « Si l'on ne suit pas les avis de ceux qui sont animés d'intentions bienveillantes, on obtient la douleur; » puis il prononça cette gâthâ :

Celui qui, sans égard pour ceux qui désirent ses succès et ont pour lui des sentiments bienveillants,
Repris par eux n'exécute pas leurs ordres,
Celui-là a du chagrin, comme Mittavindaka, après qu'il eut pris le pied d'une chèvre.

Par cette stance, le Bodhisattva enseigna la loi : c'est pour avoir offensé le Sthavira qu'il (Mittavindaka) a passé par ces épreuves, que, dans trois (séries d') existences individuelles, il n'a eu pour se remplir le ventre que des aliments déjà re-

çus; que, étant Yaxa, il n'a eu un jour que des excréments; que, devenu chien, il a eu un jour des aliments vomis; que, au jour de son Parinirvâṇa, c'est par la puissance du général en chef de la loi qu'il a reçu les quatre douceurs, de manière à se remplir le ventre. Ainsi il faut savoir que la cause qui empêche un autre de recevoir est un grand péché.

Or, dans ce temps-là, le Maître et Mittavindaka suivirent chacun (la route assignée par) leurs actions.

Le Maître dit : «Bhixus, c'est ainsi que celui-là a été le propre auteur de la double condition (à laquelle il fut soumis) de recevoir peu d'aumônes, de recevoir la loi sublime.»

Après avoir raconté cet enseignement de la loi et y avoir joint la moralité, il fit l'application du Jâtaka : «Le Mittavindaka d'alors, c'était le Sthavira Lolatissa; le Maître renommé, c'était moi.»

LA COUPE PHÉNICIENNE DE PALESTRINA

ET L'UNE DES SOURCES DE L'ART ET DE LA MYTHOLOGIE HELLÉNIQUES.

NOTES D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE,

PAR

M. CH. CLERMONT-GANNEAU.

DEUXIÈME ARTICLE.

CHAPITRE DEUXIÈME.

EXAMEN DE QUELQUES DÉTAILS.

Nous avons fait le tour complet de la coupe. Notre petit conte — un vrai conte de fées — finit précisément au point où il avait commencé, et à la plus grande gloire de notre héros.

Il nous faut maintenant revenir sur quelques détails dont j'ai à dessein abrégé ou ajourné l'explication pour ne pas ralentir outre mesure la marche du récit déjà trop embarrassée par de minutieuses mais d'ailleurs indispensables observations.

§ 1. — LES OISEAUX PASSANTS.

Ces oiseaux ne doivent pas être purement explé-

tifs. L'artiste, dont nous connaissons maintenant l'esprit ingénieux et logique, a certainement, en les dessinant, entendu exprimer quelque chose. Tout ce qu'il a écrit doit être lu. Il n'y a rien de redondant ou de superflu dans cette rédaction à la fois sobre et détaillée. Mon premier sentiment était de voir dans ces oiseaux une espèce de déterminatif de la marche rapide des chevaux, une sorte de métaphore plastique traduisant matériellement l'image familière aux poëtes, les chevaux *aux pieds ailés*, les *chevaux rapides comme des oiseaux*. En effet, l'on remarque que ces oiseaux, passant à tire-d'aile, sont constamment associés à l'attelage du char, et qu'ils n'apparaissent pas là où le char ne joue pas un rôle effectif, par exemple dans tout le segment compris entre les scènes IV-VI.

Cette interprétation semblerait confirmée par l'aspect de la seconde zone, où les huit chevaux trottants sont accompagnés de seize oiseaux identiques à ceux dont nous discutons la valeur.

Nous retrouvons les mêmes volatiles figurant dans des scènes gravées sur le cratère d'argent doré qui a été découvert à côté de notre coupe dans le trésor de Palestrina[1]. Notons, chemin faisant, que la reproduction de ce détail éminemment caractéristique établit entre les deux monuments un lien des plus étroits et suffirait à leur faire assigner une origine commune, en dehors de toute autre analogie[2].

[1] *Cenni sopra l'arte*, etc., pl. XXXIII.

[2] Ce détail existe également sur plusieurs autres monuments con-

Sur le cratère, l'oiseau passant accompagne également des chevaux, non pas des chevaux de trait, mais des montures de cavaliers. Seulement, il se présente aussi au-dessus de *trois bœufs* passants[1], au-dessus d'un *lion et d'un cerf bondissants*, peut-être même au-dessus d'un *fantassin* en marche.

Ces associations tendraient donc à montrer qu'il n'y a pas de relation exclusive entre cet oiseau et le cheval. La seule chose qui reste, c'est qu'il accompagne des êtres en *marche*. Faut-il en conclure qu'il est destiné à marquer simplement le mouvement rapide?

Mais alors notre coupe offre une particularité d'où il résulterait qu'il ne peut s'agir que du mouvement, et non pas du *sens du mouvement*. En effet, nous avons vu que, dans la première moitié de notre zone, les

génères dont nous aurons à parler plus loin, par exemple sur une des coupes de Larnaca. M. de Longpérier (Musée Napoléon III, *Choix de Monum.*, pl. X) considère ces oiseaux, sur ce dernier monument, comme marquant le mouvement.

Il faut aussi tenir compte de la valeur décorative que ces oiseaux pouvaient avoir; ils meublent très-convenablement les espaces vides au-dessus des scènes figurées.

[1] Ou plutôt un taureau, un veau et une génisse. Deux oiseaux sont au-dessus du taureau qui marche en tête; ils sont dessinés comme à l'ordinaire. L'oiseau qui est au-dessus de la génisse (fermant la marche) présente, au contraire, une variante curieuse : il s'arrête brusquement dans son vol, les ailes relevées, le corps incliné, les pattes pendantes, comme s'il allait se poser sur le dos de l'animal. Il est à noter que la génisse beugle, tandis que le taureau est figuré la bouche fermée et par conséquent muet. Il y a peut-être un rapport voulu entre le beuglement du quadrupède et la manœuvre insolite de l'oiseau. Nous aurons à revenir sur cette scène pastorale identique aux scènes décrites par Homère sur le bouclier d'Achille.

oiseaux volent en *sens inverse* des chevaux; c'est seulement dans la seconde moitié qu'ils volent dans le même sens qu'eux. L'on n'a pas oublié, du reste, que cette disposition semble avoir pour motif la division de la zone en deux segments à peu près égaux et symétriques.

De plus, si les deux oiseaux compris dans la scène IV (*la Halte*), et volant au-dessus des deux chevaux occupés à manger sous la surveillance du cocher, appartiennent bien à cette scène, comme cela paraît être, on ne peut plus dire qu'ils expriment le mouvement. A quoi bon d'ailleurs exprimer le mouvement par un signe spécial? De deux choses l'une, ou les acteurs sont en marche, ou ils sont au repos. Dans le premier cas, le mouvement est suffisamment indiqué par l'attitude même des acteurs, et l'emploi d'un symbole cinétique serait un pur pléonasme. Dans le second cas, cet emploi serait un contre-sens.

Je me suis par moments demandé si ces oiseaux, au nombre de huit, ou de neuf si l'on y joint l'épervier symbolique, n'auraient pas quelque chose à faire avec la division de notre histoire en neuf scènes. Mais j'ai dû écarter cette idée pour des motifs qu'il serait trop long et peu utile d'exposer.

Peut-être ne faut-il voir dans la présence de ces oiseaux autre chose que le déterminatif du ciel, de l'air, de l'espace libre dans lequel se meuvent personnages et animaux. Pour un Sémite, l'idée d'*oiseau* éveille immédiatement l'idée de *ciel* : עוף השמים

(*Genèse*, I, 30; VII, 7; IX, 2; *Psaumes*, CIV, 12, etc.), de même que l'idée de *poisson* éveille l'idée de *mer* : צפור שמים ודגי הים (*Psaumes*, VIII, 9). La convention qui consiste à indiquer le milieu par les êtres caractéristiques qui y vivent, est bien conforme à ce que nous connaissons des habitudes de l'art assyrien, dont les procédés ne sont pas à méconnaître dans l'exécution de notre coupe. Aujourd'hui encore les vols d'oiseaux en accents circonflexes, dont on ponctue le ciel de certains paysages, ne sont pas autre chose qu'une indication schématique du même genre, un moyen, pour ainsi dire, d'aérer artificiellement la perspective.

Ces oiseaux, quel que soit leur sens, sont passés, avec les scènes dont ils font partie, dans les peintures céramiques grecques, servilement copiées, comme nous le constaterons, sur des modèles orientaux identiques à ceux que nous étudions; là, ils sont souvent traités comme des rapaces, ou du moins ils sont considérés comme tels par la majorité des archéologues. Ils ont pu alors, comme les scènes elles-mêmes, changer de signification et prendre un caractère, soit augural, soit même, à l'occasion, psychique, caractère qu'ils n'ont certainement pas ici.

Nous retrouvons par exemple ces oiseaux sur une amphore grecque de style archaïque appartenant à la collection de Luynes[1] et sur laquelle est peint le combat d'Hercule contre le triple Géryon,

[1] De Luynes, *Descript. de quelques vases peints*, pl. VIII, p. 4.

combat imité (on le verra tout à l'heure) de la scène centrale de la coupe de Palestrina inscrite au nom de Echmounya'ad. Ces comparses ailés accompagnent là une file de cavaliers au galop, et se voient aussi au-dessus de l'attelage du char d'Hercule arrêté. Le même oiseau est répété de plus sur le *bouclier* circulaire d'un des trois Géryons; or, nos monuments de Palestrina nous offrent exactement le même cas. En effet, sur le cratère d'argent doré, l'oiseau passant, qui vole au-dessus de l'armée en marche, au-dessus des σΤρατιωτικά[1], comme dirait Pausanias, est reproduit à titre d'emblème héraldique sur l'écu circulaire d'un des fantassins (= le bouclier argien des archéologues). Les archéologues s'accordent, je l'ai déjà dit, à reconnaître, dans ces oiseaux de l'amphore et d'autres monuments grecs, des oiseaux de proie. Le rapprochement que nous venons de faire à ce sujet peut permettre d'hésiter aujourd'hui. L'on est autorisé à se demander non-seulement si les Grecs n'ont pas transformé en oiseaux de proie des oiseaux d'une autre nature figurant sur les monuments orientaux copiés par eux, mais même si ce sont bien des oiseaux de proie qu'ils ont *entendu* représenter. On sait que l'on est encore dans le doute sur la question de savoir si certains oiseaux volant à tire-d'aile, sur des monnaies des îles, sont des oiseaux de proie ou des pigeons[2].

[1] Pausanias, V, 18, 6, *Sur le troisième côté du coffre de Cypselus* (décoration orientale).

[2] Le type de ces oiseaux monétaires peut être aussi le résultat

S'il était possible de déterminer l'espèce à laquelle appartiennent les oiseaux sur notre coupe, il serait peut-être plus aisé d'en préciser la signification. N'était leur cou un peu allongé, on pourrait être tenté d'y voir des pigeons. Le pigeon était renommé, chez les Grecs comme chez les Sémites, pour la rapidité de son vol : dans Œdipe à Colone[1], le chœur demande les ailes de la colombe pour traverser les airs. Pline prétend que le vol de cet oiseau est supérieur à celui de l'épervier lui-même[2]. « Qui me donnera des ailes comme celles de la colombe pour m'envoler ! » s'écrie le Psalmiste[3]. Il y a dans Isaïe un curieux passage[4] où les *nuages qui traversent le ciel* sont mis en parallèle rigoureux avec les vols de colombes : cela fait songer au rôle de déterminatif aérien que j'ai proposé d'attribuer à nos oiseaux.

Peut-être est-ce la vue de monuments tels que les nôtres, et des pastiches innombrables qu'en ont faits les Grecs, qui a donné naissance, chez ces der-

d'un emprunt. Nous verrons que les monuments phéniciens que nous étudions ont, en dehors de la glyptique et de la toreutique, donné naissance à deux grands courants d'imitation chez les Grecs : 1° *les sujets des vases peints;* 2° *les sujets des médailles.* Les Grecs ont transporté dans leur numismatique aussi bien que dans leur céramique les scènes orientales gravées sur nos coupes, soit en les isolant, soit en les rapprochant, suivant leur caprice, et en accompagnant le tout d'explications de leur cru, explications qui ont exercé sur leur mythologie une influence des plus profondes.

[1] Sophocle, *Œdipe à Colone.*

[2] Pline, *Hist. nat.*, X, 36.

[3] *Psaumes*, LV, 7.

[4] *Isaïe*, LX, 8 : מי־אלה כעב תעופינה וכיונים אל־ארבתיהם

niers, à ces fables étranges relatives au commerce des oiseaux et de certains quadrupèdes, fables dont Oppien, ou le poëte qui a pris son nom, s'est fait l'écho complaisant. Il nous décrit, dans son poëme de la chasse, les francolins se posant sur le *dos tacheté des cerfs cornus* (*νώτοισι ἐπὶ σκιτοῖσι*, ce détail caractéristique est tout à fait conforme à ce que nous montre notre coupe); les perdrix battant des ailes au-dessus des chevreuils pour les éventer et les rafraîchir; l'outarde amoureuse se laissant glisser dans les airs pour aller au-devant du *cheval galopant;* les sagres s'abattant sur les troupeaux de chèvres[1].

Il se peut que ces extravagances s'appuient sur l'observation de quelques faits réels, tels que les familiarités intéressées et bien connues des étourneaux et des moutons; mais peut-être aussi l'association plastique de ces oiseaux, mêlés aux bêtes de diverses espèces figurant sur des monuments qui ne sont pas autre chose qu'une véritable imagerie populaire, n'a-t-elle pas été sans influence sur la formation, le développement et la propagation de ces singulières idées.

[1] Oppien, *De la Chasse*, II, 426 :

Θάμβος, ὅταν κερόεσσαν ἀχαϊνέην πτερόεντες
Ατταγέες νώτοισιν ἐπὶ σκιτοῖσι θορόντες,
Ἢ δόρκοις πέρδικες ἐπὶ πτερὰ πυκνὰ βαλόντες
Ἱδρῶ ἀποψύχωσι, παρηγορέωσί τε θυμὸν
Καύματος ἀζαλέοιο, λατυσσόμενοι πτερύγεσσιν,
Ἢ ὁπότε προπάροιθεν ἴῃ καναχήποδος ἵππου
Ὠτὶς ὀλισθαίνουσα δι' ἠέρος ἱμερόεσσα,
Σαργοὶ δ' αἰπολίοισιν ἐπέχραον.

§ 2. — LE SINGE ET LE CERF.

M. Helbig a cru reconnaître dans les *trois singes* de la coupe, c'est-à-dire dans *le singe* répété *trois fois*, ou plutôt *quatre fois*, la race égyptienne appelée par les Grecs κυνοκέφαλος [1].

Il a consulté depuis sur ce point un naturaliste de ses compatriotes, M. Boll. Celui-ci lui a répondu que le type représenté par l'artiste ne pouvait être, avec toutes les particularités qu'il offre, précisément identifié avec aucune race, mais qu'il se rapprochait surtout du *Cynocephalus sphinx* et des différentes espèces de la famille des mandrills [2].

M. Boll doit avoir eu de bonnes raisons pour mo-

[1] *Bullettino*, art. cité.

[2] *Cenni sopra l'arte*, etc., p. 32. Voici la note de M. Boll : « L'essere le scimie raffigurate sulla tazza di Palestrina senza coda a primo aspetto potrebbe far supporre, che l'artista abbia voluto rappresentare una specie degli antropoidi (Orang, Gorilla, Chimpanse). Ma vi si oppongono le forme delle guancie, la statura atticiata, la soverchia cortezza delle estremità superiori e la *rassomiglianza della testa con quella del cane*. Cotali particolarità non sono proprie agli antropoidi ma si trovano tutte e quattro nella famiglia dei Paviani (*Cynocephali*). Nè dubito, che le scimie rappresentate sulla tazza non debbano attribuirsi a questa famiglia. Imperocchè accanto alle anzidette particolarità caratteristiche la mancanza della coda è di poco rilievo, avendo alcune specie di Paviani questo membro molto piccolo ed in guisa di mozzo. Ma non mi arrischio di determinare dentro la famiglia dei Paviani la precisa specie. In ogni caso è sicuro il fatto, che i Paviani rappresentati sulla tazza essenzialmente diversificano dal *Cynocephalus hamadryas* proprio all' Abessinia e spesso raffigurato sui monumenti egiziani. Essi rassomigliano molto più al *Cynocephalus sphinx* ed alle diverse specie del *Papio* (Mandrillo), a scimie dunque che vivono sulle coste occidentali dell' Africa.

tiver son jugement; je n'entends rien à l'histoire naturelle, et je ne me permettrai pas de lui faire des objections sur ce terrain. Cependant, je dois avouer que la ressemblance du profil de notre singe avec celui du *chien*, ressemblance signalée par M. Boll, est loin d'être frappante. Le cynocéphale, dont on peut voir quelques exemplaires vivants au Muséum, a un muffle beaucoup plus allongé; il n'a pas la taille colossale de notre animal; de plus, il a une queue[1], tandis que notre singe n'offre pas la plus petite trace d'appendice caudal. L'artiste est trop consciencieux dans ses représentations pour avoir omis un détail aussi caractéristique; il eût été plutôt certainement porté à l'exagérer.

M. Milne-Edwards fils, qui a bien voulu me donner son avis sur ce point, juge aussi qu'il est fort difficile de proposer une identification positive de l'animal; il regarde comme extrêmement douteux le rapprochement suggéré avec le cynocéphale.

Rien du reste n'est plus scabreux que de faire de l'histoire naturelle scientifique sur des documents archéologiques.

Ce qui est certain, selon moi, c'est que l'artiste a voulu nous montrer :

1° *Un singe*[2] :

L'angle facial et le profil de la bête, la villosité totale du corps, la flexion des membres postérieurs

[1] Quelquefois très-courte, il est vrai.

[2] Quand je dis un *singe*, je me tiens à la stricte et littérale tra-

marquant l'impossibilité physique d'atteindre à la station parfaite[1], l'emploi anti-humain de la main gauche pour lancer le projectile, les allures de quadrupède affectées par le quadrumane fuyant de la scène VII, le rapprochement de l'animal tapi dans sa tanière et des autres *animaux* de la forêt (lièvre et cerf), enfin le parallélisme même et la suite des idées, — le contexte, si j'ose m'exprimer ainsi, — scènes de *chasse*: chasse au *cerf*, chasse au *singe;* tout s'accorde pour marquer l'animalité de cet être ambigu.

duction de notre texte iconographique. Mais nous verrons plus loin que cette scène est susceptible d'une interprétation mythologique extrêmement curieuse, et que l'acteur simien, l'homme sauvage, qui y prend une part si naturelle, si réaliste, est devenu, pour les imagiers grecs, calquant pour ainsi dire ce sujet, un véritable *satyre*. La légende italo-hellénique s'est alors emparée de cet être imaginaire et l'a chargé d'un double rôle; d'une part, il est devenu le satyre qui éteint le feu du bûcher dans l'apothéose d'Hercule; d'autre part, il a été immatriculé, sous le nom de Cacus (avec son antre sis *au pied de l'Aventin*), dans la famille des monstres occis par le héros phénicien. De même, notre épisode de la *chasse au cerf* est devenu, dans l'iconographie grecque, *la prise du cerf d'Arcadie, aux cornes d'or, aux pieds d'airain*. Mais l'origine plastique de ces fables, et d'autres encore, qui rentrent dans ce que j'appellerai la *mythologie oculaire*, par opposition à la *mythologie auriculaire*, fera l'objet d'un chapitre spécial, où je montrerai que le cycle héracléen, en particulier, peut s'expliquer d'un bout à l'autre et dans ses détails les plus minimes, les plus obscurs jusqu'ici, par le cycle matériel des images se déroulant autour de nos coupes phéniciennes.

[1] Il faut considérer dans cette scène le singe comme *debout*, non pas pour *marcher*, ou pour *courir*, mais pour *lancer* plus loin et plus fort son projectile. Quand il s'agit de courir (scène VII), la bête est à *quatre pattes;* il est vrai qu'à ce moment elle est peut-être déjà frappée d'une flèche ou culbutée par les chevaux.

2° *Un singe anthropomorphe* (au sens étymologique du mot) :

Taille colossale; absence de queue; emploi d'armes de jet, et aussi de la massue; habitudes solitaires; mise à mort de l'animal copiée sur la mise à mort des ennemis humains par les rois égyptiens; peut-être même, rôle emblématique de l'épervier planant au-dessus de cette scène sanglante.

3° *Un singe troglodyte* :

Existence indubitable de la *caverne* répétée deux fois.

Je ne me charge pas de faire dans ces détails la part respective de la vérité, de l'inexactitude et de l'arbitraire. Les naturalistes trouveront certainement, par exemple, que l'anthropomorphisme est exclusif du troglodytisme[1]; que l'usage d'armes, même aussi

[1] On s'accorde en effet aujourd'hui à refuser aux grands singes anthropomorphes le troglodytisme; ils sont considérés comme spécialement arboricoles, et les anciennes dénominations, encore en usage quelquefois, de *troglodytes gorilla*, de *homo troglodytes* (chimpanzé) ne doivent pas être prises au pied de la lettre. Cependant, selon du Chaillu, le gorille, qu'on est naturellement tenté de reconnaître dans le singe de notre coupe, ne niche pas dans les arbres, comme l'assurent les naturalistes, mais il habite dans des vallées profondes, bien boisées, ou sur des hauteurs très-escarpées, *au milieu de gros quartiers de rochers* dont il fait alors ses *repaires favoris*. Le gorille ne vit pas en troupe. Les individus les plus féroces sont, comme l'éléphant solitaire, les *vieux mâles isolés*. On a contesté l'exactitude de ces renseignements. En tout cas, réels ou légendaires, il faut avouer qu'ils cadrent singulièrement avec les données de notre coupe et, par conséquent, avec les idées, plus ou moins soutenables, qui avaient cours chez les Phéniciens, relativement aux grands singes africains, vers l'époque où fut exécuté ce monument.

primitives que la pierre et le bâton, usage attribué encore aujourd'hui aux grands singes par la croyance populaire, est du domaine de la légende pure; que la représentation de l'animal pèche par plusieurs côtés, etc.

Mais toutes ces erreurs s'expliquent sans peine pour peu qu'on réfléchisse aux éléments d'information que pouvait avoir notre artiste pour dessiner son singe.

La ligne de démarcation qui sépare l'homme du singe n'a jamais été très-précise dans l'esprit des nations anciennes; elle ne l'est pas davantage, comme l'on sait, dans l'esprit des peuplades non civilisées de nos jours. Tout le monde se rappelle le curieux épisode du Périple de Hannon relatif aux *gorilles*. L'expédition carthaginoise parvenue sur la côte occidentale d'Afrique, jusqu'au Gabon, rencontra une île pleine d'*hommes sauvages* et de femmes *velues* que les interprètes désignaient sous le nom de *gorilles*[1].

Les marins carthaginois essayèrent vainement de s'emparer de quelques *hommes* qui se *défendirent avec des pierres* (des rochers qu'ils faisaient rouler?); trois *femmes* seulement tombèrent entre leurs mains et opposèrent une résistance telle qu'on dut les abattre. On en rapporta les peaux à Carthage[2].

[1] *Geographi Græci minores*, I, 13 et 14.

[2] Elles furent consacrées dans le temple de Tanit (= *Juno*), c'est-à-dire, comme nous le verrons, de la déesse même qui, sur notre monument, protége le chasseur contre l'attaque du singe. Les temples renfermaient, comme on le sait, de véritables *galeries de*

Les Carthaginois n'ont donc pas ignoré l'existence du gorille. Il n'y aurait pas lieu par conséquent d'être étonné que l'artiste eût représenté, plus ou moins exactement, et, si l'on veut, avec addition de quelques traits de fantaisie, un individu de cette

curiosités; le sanctuaire antique était, la plupart du temps, doublé d'un *musée,* voire même d'un *muséum,* au sens français du mot. Les dépouilles des gorilles rapportées par l'expédition carthaginoise et visibles jusqu'à la prise de Carthage par les Romains (*spectatas usque ad Carthaginem captam,* Pline, VI, 36) pouvaient donc fournir des indications utiles à un artiste indigène curieux de reproduire un spécimen de ces rares animaux.

Ici encore la fable n'a pas tardé à s'emparer de ces éléments d'information pour les métamorphoser en légendes. Déjà, dans Pomponius Mela (III, 9), les *femmes sauvages* de Hannon, les gorilles femelles, sont devenues des êtres fantastiques peuplant une grande île africaine, à l'exclusion des mâles, sans le secours desquels elles peuvent concevoir! D'autres auteurs veulent y reconnaître les Amazones! D'autres encore, s'appuyant sur une analogie de sons, y voient les *Gorgones* (cf. les notes de Ch. Müller au Périple de Hannon, *Geogr. Gr. min.,* p. 14). Marius, au dire d'Athénée (V, 64), aurait eu, pendant son expédition d'Afrique, affaire aux Gorgones, espèces de *πρόβατα* (!) sauvages des plus singulières. A l'instar de Hannon, Marius aurait rapporté à Rome les peaux de quelques-uns de ces animaux merveilleux et les aurait exposées dans le temple d'Héraklès.

La relation établie entre les trois gorilles de Hannon et les trois Gorgones libyennes de Persée, pour arbitraire qu'elle soit, n'en a pas moins été grosse de conséquences. Elle a permis d'introduire, à l'aide d'un véritable doublet, dans le cycle de Persée, ces mêmes tableaux déjà incorporés au cycle d'Hercule. L'imagination grecque, aux prises avec la scène du combat contre les gorilles, tel qu'il est figuré sur notre coupe, et tel qu'il pouvait l'être, avec quelques variantes, sur d'autres monuments orientaux congénères, ou sur des monuments helléniques copiés sur ceux-ci, a pu très-aisément l'expliquer par l'histoire de *Persée tuant l'une des trois Gorgones;* nous retrouvons dans notre scène jusqu'à l'arme caractéristique de Persée, la *harpé,* et aussi l'origine plastique de la naissance si bizarre de Pégase, s'élançant du

race[1] dont les mœurs peu connues, même aujourd'hui, pouvaient servir, comme elles servent encore, de thème à toute sorte de fables.

Ce ne serait point un des moindres attraits de notre coupe phénicienne, si elle nous offrait une sorte d'illustration indirecte du texte du Périple de Hannon.

Ici surgit une nouvelle difficulté, si l'on veut localiser la scène en Afrique et lui appliquer, dans toute leur rigueur, les règles zoologiques.

C'est la question du cerf.

Cervos prope modum sola non gignit, nous dit catégoriquement Pline[2], en parlant de l'Afrique. Et les naturalistes modernes semblent lui donner raison, car le *cervus barbarus* qui se rencontre aujourd'hui en Tunisie et sur les côtes de Barbarie est considéré généralement comme une variété dégénérée et rabougrie du *cervus elaphus* européen (?), apparu à une époque relativement récente.

Élien se prononce dans le même sens que Pline.

tronc de Méduse décapitée (interprétation abusive d'un des chevaux du char qui écrasent sous leurs sabots le gorille renversé). Le sexe du singe répété trois fois n'étant pas indiqué par l'artiste, la glose populaire avait toute liberté de se prononcer pour le sexe féminin. Mais toute cette question rentre également dans le système de mythologie iconographique que j'ai indiqué d'un mot, et qui sera traité en détail dans un chapitre spécial.

[1] M. Fr. Lenormant pense aussi aux singes africains, soit aux gorilles, soit (toutes proportions gardées) aux magots de l'Atlas (*Comptes rendus* des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres pour l'année 1876, p. 269).

[2] *Hist. nat.*, VIII, 31.

Il refuse à l'Afrique non-seulement le cerf, mais encore le sanglier[1].

Pline et Élien ne me paraissent être d'ailleurs ici que l'écho d'auteurs plus anciens. En effet, Aristote avait dit avant eux qu'il n'y avait dans toute la Libye ni porc sauvage, ni cerf, ni chèvre sauvage[2].

Nous pouvons même remonter encore plus haut en suivant cette assertion qui s'est probablement transmise de proche en proche. Elle est déjà dans Hérodote qui en est peut-être le véritable auteur.

Hérodote énumère longuement les divers animaux qui se trouvent en Libye, et il ajoute : « Toutes ces sortes d'animaux se rencontrent en ce pays, et, outre cela, tous ceux qui existent ailleurs, *excepté le cerf et le sanglier, car il n'y a ni sanglier ni cerf en Libye*[3]. »

On ne saurait méconnaître la gravité de ces témoignages, particulièrement du dernier.

[1] Élien, *De nat. animal.*, XVII, 10 : Ἐν δὲ Λιβύῃ συῶν ἀγρίων ἀπορία ἐστὶ καὶ ἐλάφων.

[2] Aristote, III, p. 169, 3 (éd. Didot) : Ἐν δὲ Λιβύῃ πάσῃ οὔτε σῦς ἄγριός ἐστιν, οὔτ' ἔλαφος, οὔτ' αἶξ ἄγριος. Aristote est le seul à signaler l'absence de la chèvre sauvage en Afrique. Élien se trouve sur ce point en contradiction formelle avec lui, car il consacre, au contraire, un chapitre spécial aux *chèvres sauvages de Libye* (XIV, 16). Y aurait-il eu ici quelque confusion entre Λιβύα et Λυκία?

[3] Herodote, IV, 192 : Πλὴν ἐλάφου τε καὶ ὑὸς ἀγρίου· ἔλαφος δὲ καὶ ὗς ἄγριος ἐν Λιβύῃ πάμπαν οὐκ ἔστιν.

Les ἄγριοι ἄνδρες καὶ γυναῖκες ἄγριαι, dont Hérodote parle dans le paragraphe immédiatement précédent (IV, 191), et qu'il classe à la suite des *animaux* de la Libye, rappellent tout à fait les *femmes sauvages* du Périple de Hannon, et nous montrent à quel point les Libyens étaient frappés de l'aspect anthropomorphe des grands singes à la race desquels appartient l'être, à la fois satyrique et simien, tué par notre chasseur.

Toutefois, je dois mettre en regard un passage d'un auteur ancien qui ferait supposer l'existence du cerf en Afrique, et cela dans une région fort éloignée des parages méditerranéens. Le Périple de Scylax mentionne, parmi les objets de trafic rapportés de l'île de Kerné (sur la côte nord-ouest d'Afrique) par les vaisseaux phéniciens, des peaux de *cerfs*, de lions, de panthères, d'éléphants, etc.[1].

Resterait à savoir si le mot *ἐλάφων* désigne bien ici, comme ailleurs, des *cerfs*, selon l'acception vulgaire de ce mot.

On pourrait encore invoquer, en faveur de l'existence du cerf en Afrique, *ab antiquo*, et aux environs même de Carthage, le témoignage de Virgile[2]. Énée, jeté par la tempête sur la côte de Libye, à la hauteur de Carthage, aperçoit trois cerfs errant sur le rivage :

...tres littore cervos
Prospicit errantes.

suivis de tout un troupeau :

... hos tota armenta sequuntur
A tergo, et longum per valles pascitur agmen.

Le poëte nous peint d'un mot la fière allure des mâles portant haut leur tête aux *cornes ramifiées* :

... capita alta ferentes
Cornibus arboreis.

[1] *Geographi Græci min.*, I. 94.
[2] *Énéide*, I, 180 et suiv.

Énée en abat sept à coups de flèches, et les Troyens affamés leur font subir la même opération que celle à laquelle nous assistons sur notre monument :

Tergora diripiunt costis et viscera nudant.

Le *cornibus arboreis* est caractéristique et désigne certainement le cerf. Le lieu de la scène est en parfait accord avec la provenance punique de la coupe. Il est vrai qu'il n'est pas toujours prudent d'admettre sans réserve les dires des poëtes, de ceux-là même qui passent pour être le plus exacts.

Un fait incontestable, c'est que le cerf figure dans les représentations égyptiennes des tombeaux des Beni-Hassan et de Thèbes. Ce cerf, remarque Wilkinson, est inconnu dans la vallée du Nil, mais on le rencontre encore dans le voisinage des lacs de Natroun et aussi vers Tunis, jamais toutefois entre le Nil et la mer Rouge[1].

Enfin, des documents authentiquement puniques, que j'examinerai de plus près dans le paragraphe intitulé : *Le sacrifice du cerf dans le rituel carthaginois*, nous prouveront irrécusablement que ces animaux devaient exister en grand nombre non loin de Carthage. L'étude de ces documents nous fournira en outre des indications de nature à élucider un peu cette question si controversée du cerf africain, et à mettre d'accord, sur ce point, les conclusions de la

[1] G. Wilkinson, *Manners and Customs of the ancient Egyptians*, III, p. 25.

science et de l'histoire avec les données de l'archéologie.

Le cerf de notre coupe offre en outre une particularité qui, ici, est une véritable singularité, et qui ne laissera pas de frapper vivement l'attention des naturalistes : c'est sa peau tachetée.

Chez les cerfs ordinaires, ce sont seulement les jeunes faons qui portent une livrée ainsi mouchetée. Plus tard, cette livrée disparaît et fait place à une robe unie, quand l'animal arrive à l'âge adulte. Or, notre cerf a atteint tout son développement, comme le montre sa ramure. Il y a une race de cerfs qui conserve à tous les âges ces taches caractéristiques (blanches), c'est celle des cerfs *axis* (= ἴορκος). Mais les axis[1] appartiennent exclusivement à l'Asie (bords du Gange, Ceylan, etc.), et s'il fallait leur rapporter notre cerf, il faudrait, du même coup, pour

[1] Le bouclier d'un des personnages figurant dans la scène peinte autour du col de l'amphore de Volci (de Luynes, *Descript. de quelques vases peints*, I, 1) est orné d'un cerf à peau tachetée, que le duc de Luynes qualifie d'axis. Mais ici les taches semblent être positivement un parti pris décoratif, car on les rencontre, également limitées au tronc de l'animal, sur une chèvre et sur un cheval qui décorent les boucliers des autres combattants.

On a cru aussi reconnaître des cerfs axis sur quelques gemmes perses et sassanides (n[os] 564, 565, 568 des collections du Louvre). Il serait désirable de soumettre tous ces monuments, et d'autres encore qui forment avec eux un groupe naturel, à un examen rigoureux, afin de voir si l'animal qui y figure ne serait pas soit un daim, soit un cerf d'une race intermédiaire entre le daim et le cerf proprement dit, soit enfin un animal de fantaisie emprunté par l'artiste à quelque bestiaire traditionnel.

A en croire Ovide, l'indiscret Actéon, métamorphosé en cerf,

être logique, renoncer à voir le gorille dans notre singe.

Il y a pour ainsi dire incompatibilité géographique entre l'*axis* et le *gorille*.

On pourrait être aussi tenté de songer au daim vulgaire qui, comme l'axis, est marqué de taches blanches *permanentes*, susceptibles, par conséquent, de coexister avec une ramure développée. Seulement, la ramure du daim diffère sensiblement des bois ronds du cerf : elle est palmée et aplatie au sommet des andouillers (= le *πλατύκερως*, le *Ἔλαφος εὐρύκερως*). L'animal de notre coupe, s'il a le poil du daim, a tout à fait la ramure du cerf avec les andouillers très-nettement détachés, et sans traces apparentes d'empaumures[1].

Les artistes anciens savaient parfaitement faire la différence du cerf et du daim.

Un exemple authentique du daim sur un monument oriental nous est fourni par un bas-relief de Ninive gravé dans le grand ouvrage de Layard[2]. Un

aurait revêtu une robe tachetée, qui rappelle celle du daim ou de l'axis :

et velat maculoso vellere corpus.

(*Métam.*, III, 199).

L'emploi du mot *vellus* pour désigner la peau du cerf peut sembler impropre au premier abord; mais Ovide s'en sert également en parlant de la peau du lion.

[1] L'axis n'a que deux andouillers, mais le *cervus mandarinus* (chinois), qui lui est étroitement apparenté, a trois andouillers.

[2] Layard, *The monuments of Ninive*, first series, pl. 55; *winged figure carrying a stag.*

personnage ailé, barbu, tient de la main droite une branche d'arbre, et sur son bras gauche un ruminant cornu, entièrement couvert de taches ovales[1]. C'est à tort que la lettre de la gravure et M. Layard lui-même qualifient cet animal de *cerf* (*stag*); c'est un *daim* admirablement reproduit. Ses cornes aplaties, aux larges empaumures, le caractérisent de la façon la plus nette. Cet animal est encore répété, à ce qu'il semble, sur des ornements de robe (à figures) de la même provenance, gravés à la planche XLIV du même ouvrage : les cornes sont toujours palmées, mais les taches n'existent pas ou, du moins, ne sont plus visibles.

Je signalerai encore un très-beau spécimen de daim aux cornes empaumées, à la peau tachetée, sur un cylindre babylonien de la collection de Luynes[2].

[1] Ce personnage mythologique, qui a pour pendant un personnage de tout point semblable (même planche), mais portant, au lieu d'un daim, une chèvre sauvage ou un bouquetin (*wild goat*), offre, à mon sens, le rapport le plus frappant avec un certain type archaïque d'Apollon, je veux parler du célèbre Apollon Philesios, jeté en bronze par Canachus de Sicyone, qui se voyait dans le Didymæon de Milet, et qui présentait sur sa main étendue un faon. Quant à la branche tenue par la divinité assyrienne (dans le pendant c'est une palme?), elle fait songer à cette branche de laurier qu'agite l'Apollon purificateur, par exemple sur les monnaies de Caulonia. Mais ce rapprochement ne pourra prendre toute sa valeur qu'après les observations générales que j'aurai à exposer sur l'imitation par les Grecs de modèles orientaux.

[2] Bibliothèque nationale. Il m'a été impossible d'apercevoir, à travers la vitrine, on ne peut plus mal disposée pour l'étude, le numéro de ce monument. La bête passe à droite entre deux arbres.

L'histoire et la distribution géographique des cervidés est d'ailleurs un problème très-obscur qui a longtemps divisé les naturalistes, et sur la solution duquel ils ne sont pas encore tout à fait d'accord entre eux. Ainsi le daim, par exemple, a été quelquefois tenu pour originaire de *Barbarie*.

Fr. Cuvier décrit un *Cervus dama Mauritanicus* qui se retrouve depuis la Pologne jusqu'en Perse, et qui a des bois à empaumures moins larges que celles du daim ordinaire, avec de très-légères indications de taches blanches.

G. Cuvier rapporte qu'il a vu un daim sauvage qui avait été tué dans les bois au sud de Tunis[1].

Je citerai à ce sujet un passage de l'*Encyclopédie d'Histoire naturelle*, du Dr Chenu, qui peut jeter une certaine lumière sur le point qui nous intéresse :

« Quant au *cerf d'Algérie* qu'on rencontre principalement dans la province de Constantine, entre Oran et La Calle (*sic*)[2], que l'on a longtemps regardé comme une simple variété du *cervus elaphus*, il semble bien démontré aujourd'hui, d'après les travaux de MM. Gray et Bennett, que c'est bien une espèce particulière dans laquelle on remarque surtout des *taches blanchâtres permanentes sur les flancs*, ce qui

[1] Je suis redevable de cette indication à l'un de mes élèves, M. Ferté.

[2] Il y a ici un évident *lapsus*, comme l'a fait fort justement remarquer M. Deloche, membre de l'Institut, pendant que je lisais ces quelques pages devant l'Académie. Il faut remplacer apparemment *Oran* par *Bone*.

tend à lier, par cette espèce, le cerf commun au daim[1]. »

Le plus sage serait peut-être alors de rattacher le petit cerf tacheté de notre coupe à une espèce, je ne dis pas indigène, mais propre à l'Afrique, de taille médiocre, et intermédiaire entre le daim et le cerf.

Il convient, au surplus, d'accueillir avec une certaine circonspection les taches dont est marqué ce cerf, car l'artiste a également moucheté le pelage des deux chiens (au centre de la coupe), et même celui du lièvre, ce qui, dans ce dernier cas, paraît être une simple affaire de fantaisie. Cependant, les monuments égyptiens (tombeaux des Beni-Hassan, à Thèbes, *ap.* Wilkinson) nous offrent des images de lièvres tout à fait semblables, images sur lesquelles celle de notre coupe est pour ainsi dire calquée. Il faut aussi noter que le cerf qui figure dans ces représentations égyptiennes et que l'on a, comme nous l'avons vu, rapproché du *cervus barbarus*, n'est pas tacheté comme le nôtre.

Assurément, il serait dangereux de prendre pour argent comptant des données archéologiques susceptibles de modifier les conclusions les plus récentes de la science. D'autre part, l'on ne devrait pas être surpris outre mesure de voir sur un monument antique des faits en contradiction avec ces conclusions.

Il est nécessaire avant tout de faire la part de la liberté avec laquelle les artistes, aussi bien que les

[1] Dr Chenu, *Encyclopédie d'histoire naturelle*, pachydermes, ruminants, etc., p. 123.

poëtes, ont de tout temps combiné des éléments parfois fort disparates; c'est là un des priviléges de l'imagination.

Pictoribus atque poetis
Quidlibet audendi semper fuit æqua potestas.

Notre coupe phénicienne pourrait donc parfaitement nous montrer à côté d'un singe africain un cerf européen, ou asiatique, dont l'image aurait été empruntée par l'artiste à quelque bestiaire conventionnel. Nous allons voir en effet que cette coupe rentre dans un groupe de monuments congénères dont les analogies ne peuvent bien s'expliquer que par l'existence d'une sorte de manuel uniforme, de guide iconographique, lui-même d'origine fort hétérogène, et auquel puisaient avec plus ou moins de scrupule les orfévres phéniciens.

Nous reprendrons la question du cerf, au paragraphe 5, après avoir touché deux points dont l'examen préalable est nécessaire pour continuer l'étude de ce détail, et nous essayerons de résoudre le problème dont l'enquête ouverte à propos de ce détail nous a incidemment révélé l'existence : *l'origine du cerf africain.*

§ 3. — LE SACRIFICE.

Dans l'hypothèse où les différents meubles et ustensiles disposés par le chasseur pour procéder à cette cérémonie en plein vent auraient été apportés par lui, et sortiraient, comme le parasol, du char qui l'a amené jusqu'au lieu de halte, l'on serait certainement en droit de chicaner; l'on pourrait, en

s'appuyant sur la règle que la partie ou la somme des parties ne saurait être plus grande que le tout, mettre au défi d'expliquer comment un aussi petit char pouvait contenir, outre les deux personnes qui le montent, les deux autels, le siége, l'escabeau, le cratère, etc., voire même la mangeoire des deux chevaux. Mais il ne faut pas oublier que la convention a une place évidente dans toutes ces représentations, et qu'on ne saurait sérieusement demander à un artiste, même oriental, ou, si l'on veut, surtout oriental, d'observer dans son dessin une échelle rigoureuse.

L'objection tirée du *poids* des objets pourrait être plus spécieuse que l'objection tirée de leur *volume*, parce qu'elle est absolue et indépendante des dimensions respectives attribuées par l'artiste au char et aux objets. Il est clair que si tous ces meubles sont *massifs*, le char qui les transporterait, au lieu d'être un rapide équipage de chasse, deviendrait une véritable voiture de déménagement. Mais tel n'est point le cas. En y regardant bien, l'on voit que le siége, les autels, la mangeoire, sont formés de minces montants réunis par des traverses, de simples tiges assemblées en X de manière à constituer des espèces de carcasses aussi légères que stables et résistantes. Les spécimens de ce genre de meubles ne sont pas rares en Égypte et en Assyrie; nous avons, sans aller plus loin, dans le trésor même de Palestrina, un trépied de bronze qui consiste en une petite cuve, un *lebes*, montée sur trois longues tiges métalliques et qui peut nous

donner une idée des autels de notre chasseur, si l'on veut les considérer comme portatifs.

Au surplus, nous avons toujours la ressource de diviser la difficulté et d'admettre que plusieurs objets, sinon tous, les autels par exemple, n'ont pas été transportés par le char. Il s'agit peut-être ici d'un sanctuaire fixe, quoique fort simple, disposé à une époque antérieure dans ce lieu agreste. Rien ne nous oblige à supposer que notre chasseur vient pour la première fois dans ces parages. Peut-être bien même était-ce là le terme habituel de ses courses et le lieu ordinaire de ses haltes de chasse.

§ 4. — LE SACRIFICE ET LE REPAS.

La nature même de la cérémonie soulève des questions de la plus haute importance.

Il y a deux autels; sur l'un est un cratère avec son *simpulum*, sur l'autre un véritable fourneau où flambe du feu. Il y a donc à la fois une offrande liquide, une libation et une offrande ignée.

Ce n'est pas un pur hasard qui a fait mettre au-dessus du sacrifice liquide le disque ou globe lunaire emboîté par le croissant qui en caractérise les phases[1],

[1] On peut hésiter sur la nature du disque embrassé par le *croissant*. On serait en droit d'y voir aussi bien le disque du soleil, considéré comme *enfanté par la lune*, conception symbolique dont je montrerai plus bas une curieuse et indéniable application sur la coupe phénicienne du Varvakeion. En tout cas, le *croissant* ne laisse ici aucun doute sur la *signification lunaire* de ce complexe, ce qui, pour nous, est l'essentiel.

Remarquons, dès maintenant, que cet ensemble (renversé) du disque et du croissant est, en particulier, l'image de la déesse Tanit,

et au-dessus du sacrifice igné, le disque solaire ailé. Dans les religions orientales, le feu est l'apanage des dieux, l'eau, et les liquides en général, celui des déesses. Nous voyons ici ces deux formes sexuelles de la divinité, mâle et femelle, solaire et lunaire, faire elles-mêmes, et simultanément, l'élection de l'offrande spéciale qui leur revient, qui leur convient.

Je n'insisterai pas sur ce détail qui jette un jour des plus vifs sur les doctrines théogoniques visées dans cette coupe et qui mériterait toute une dissertation. Je me hâte de passer aux révélations que cette scène nous apporte sur les pratiques du culte proprement dit.

La logique, la suite naturelle de notre petite histoire descriptive, appelait un acte que nous ne voyons point : *le repas du chasseur*. Récapitulons. Notre homme part de chez lui le matin, entre en chasse, tue un cerf, fait halte au milieu du jour dans un bois, dételle, fait manger ses bêtes, écorche et vide sa pièce de gibier. . . . . A quoi s'attend-on? A le voir manger lui-même; il a encore une longue traite à fournir avant de rentrer chez lui; l'artiste le sait bien, puisqu'il va nous raconter les péripéties émouvantes du retour. Au milieu de ces scènes de la vie réelle si complaisamment détaillées, la scène du repas avait sa place marquée, et nous la cherchons vainement.

et, à ce titre, est constamment associé, sur les monuments carthaginois, comme sur notre coupe, au disque solaire ailé, emblème de Baal-Hammon, parèdre mâle de Tanit.

Pour moi, *la scène du repas est la scène même du sacrifice.* L'artiste ne nous montre seulement que le prélude religieux de ce repas, le *benedicite* en quelque sorte; la suite est sous-entendue.

Tout est disposé, le breuvage est dans le cratère avec le *simpulum*, ou la louche, pour y puiser; des quartiers du cerf rôtissent sur l'autel-fourneau, sur le *foculus*, le *tannour*. Le chasseur, après avoir vaqué à tous ces soins du ménage et préparé lui-même sa nourriture, s'assied à l'ombre du parasol. Mais avant de manger, en bon croyant, il fait manger ses dieux; il les invite à prendre leur part du repas, il leur en fait officiellement les honneurs, il leur présente, en se tenant au port d'armes, le pain qu'il va rompre, et appelle leur bénédiction sur les mets auxquels il n'a pas encore touché. C'est un *qorban* dans toute la force du terme, un זבח שלמים.

Telle est bien l'antique idée du sacrifice, qui est avant tout un *lectisternium*, *epulæ sacræ*, ou plutôt une sorte de communion de la divinité et de l'officiant, simulacre pour la première, réalité pour le second. Les hommes ont, dès l'origine, prêté aux dieux, faits à leur image, leurs propres besoins, comme ils leur ont attribué leurs passions. La meilleure manière de se rendre favorables ces êtres puissants qui ont toutes nos faiblesses, c'est de satisfaire à leurs besoins imaginaires. Les dieux ont faim, les dieux ont soif; ils sont friands de la graisse et du sang des victimes; ils aiment le vin[1] épandu autour de leurs autels.

[1] Pour rester sur le domaine sémitique, cf. ce que dit la Vigne

Ce qui, sur notre monument, attire et retient au-dessus du *tannour* flamboyant le disque solaire battant des ailes et dardant par en bas, vers le brasier, comme des langues de feu[1], ce n'est pas seulement le pétillement de la flamme, c'est la fumée appétissante de la viande grillée, ce parfum du sacrifice qui réjouit Jéhovah lui-même : ריח ניחח ליהוה[2].

La liturgie des peuples sémitiques et les locutions mêmes de la Bible offrent à cet égard des traits bien intéressants, et notre monument est sous ce rapport d'une inappréciable valeur.

Les prophètes israélites, parlant au nom de la pure morale, ont, il est vrai, élevé à plusieurs reprises, contre cette doctrine toute matérielle du sacrifice, de véhémentes protestations dont les fondateurs du christianisme se sont faits l'écho énergique. Mais ces protestations ne font que mieux attester la réalité et la popularité de cette doctrine; quant à sa persistance, il suffit de se rappeler que, si le Nouveau Tes-

dans l'apologue de Jotham, sur le mont Garizim : « Abandonnerai-je mon *jus qui réjouit les Elohims et les hommes?* » (המשמח אלהים), *Juges*, IX, 13.

[1] Sur nombre de monuments égyptiens représentant des scènes analogues, le disque divin lance par en bas des rayons qui sont de *véritables bras armés de petites mains prenantes.* Ces mains multiples, symétriquement distribuées en *gauches et droites*, tiennent différents symboles, et saisissent même parfois les offrandes disposées sur l'autel. Cf. les dieux d'Homère prenant part aux repas.

[2] *Lévitique*, I, 9, 13, 17. — Cf. *Nombres*, XV, 3, 24; XXVIII, 2, 6, 8, 13, etc. *ὀσμὴ εὐωδίας*. Cf. Genèse, VIII, 21, où nous voyons Jéhovah humant l'odeur de l'holocauste de Noé : וירח יהוה את־ריח הניחח.

tament enseigne aux hommes la prière en leur disant de demander à leur Père qui est au ciel leur pain quotidien, le Zohar nous parle encore des *Israélites nourrissant leur Père qui est au ciel :* ישראל מפרנס לאביהם שבשמים [1].

Ces analogies, qu'il serait facile d'étendre, m'enhardissent à regarder comme un *pain* l'objet indéterminé qui est sur la main du personnage assis. La forme de cet objet rappelle tout à fait celle de certains pains égyptiens, et l'on sait que le *pain* tenait une place considérable dans le rite israélite, qui peut nous fournir une idée des rites phéniciens; l'on connaît en effet les *pains de proposition*, les *pains sacrés de Jéhovah*, לחם הפנים, לחם המערכת, לחם התמיד, לחם קדש [2].

Nous avons là l'équivalent de l'*oratio propositionis panis* ou *protheseos* de la liturgie de l'Église orientale.

Il n'est pas hors de propos de rappeler à ce sujet les gâteaux sacrés, les כונים, offerts par les Israélites idolâtres à la *reine des cieux;* ces offrandes étaient précisément accompagnées de libations [3]. Ces pratiques, contre lesquelles Jérémie n'a pas assez d'invectives, se rapprochent d'autant plus naturellement de celles qui sont figurées sur notre coupe, que la

[1] Zohar, III, 7-6.

[2] Cf. לחם אלהים הם מקריבם, *Lévitique*, XXI, 6; cf. *ibid.* 8, 17, 21, 22; XXII, 25.

Ἄρτοι ἐνώπιοι, ἄρτοι τοῦ προσώπου, ἄρτοι τῆς προθέσεως, ἄρτοι τῆς προσφορᾶς, ἄρτοι τοῦ Θεοῦ.

[3] *Jérémie*, VII, 18; XLIV, 17, 25.

divinité à laquelle s'adresse en première ligne notre chasseur, la divinité à qui semblent spécialement destinées la libation et la proposition du pain eulogique, la divinité qui est caractérisée par le symbole lunaire, se dévoile plus loin comme une divinité féminine, une véritable מלכת השמים; elle n'est autre, en effet, comme nous le verrons, que la déesse carthaginoise Tanit.

Ainsi, en résumé, la scène du *sacrifice*, véritable communion sous les deux espèces, doit être ici l'expression abrégée du *repas;* c'est une sorte de synecdoche figurative. Je crois qu'il convient d'accorder souvent la même signification à des cérémonies semblables représentées sur nombre d'autres monuments, où l'artiste a écrit *sacrifice* et où l'archéologue, sous peine de contre-sens, doit lire *repas*. Mais je ne saurais m'engager maintenant dans cette question de traverse.

§ 5. — LE SACRIFICE DU CERF DANS LE RITUEL CARTHAGINOIS.

J'ai dit que c'était le cerf *tué* par notre chasseur, puis *écorché* et *vidé* par lui, qui avait dû lui fournir les éléments de son *sacrifice* et de son *repas*, ce qui est tout un, comme je crois l'avoir établi.

Cela demande quelque explication.

D'abord il n'est pas inutile de faire remarquer que le cerf appartient, dans la zoologie hiératique des Israélites, au groupe des *animaux purs*, c'est-à-dire des animaux dont la chair peut servir de nourriture à l'homme. Le cerf rentre, en effet, dans la classe

des *ruminants* à *sabot divisé*[1]. D'ailleurs, le cerf, איל, est expressément nommé par la Bible parmi les principaux animaux qui, satisfaisant à cette double condition, peuvent être mangés[2]. Les Phéniciens n'étaient certainement pas plus scrupuleux que les Israélites sous ce rapport.

Mais aucun passage biblique n'inscrit le cerf au nombre des animaux qui peuvent être *offerts en sacrifice*. On pourrait à la rigueur alléguer que le cerf est virtuellement compris parmi les *quadrupèdes pars*, בהמה הטהרה, immolés par Noé au sortir de l'arche[3]. Nous avons heureusement à notre service un argument moins frêle et tout à fait topique. La fameuse inscription carthaginoise découverte à Marseille contient le tarif des sacrifices offerts dans le temple de Baal, très-probablement de Baal-Hammon, c'est-à-dire de la divinité même adorée par notre chasseur. Ce tarif énumère, en dehors des oiseaux, plusieurs espèces d'animaux, de quadrupèdes, pouvant être immolés. Je suis l'ordre du texte original :

1° Le bœuf.................... אלף.
2° Le veau et le *cerf*............. איל, עגל.
3° Le bélier et la chèvre......... עז, יבל.
4° L'agneau, le chevreau et le *faon*. צרב איל, גדא, אמר

Les traductions mises en regard du nom de ces animaux sont, pour la plupart, entièrement con-

[1] *Lévitique*, II, 3-4. Cf. *Deutéronome*, XIV, 6.

[2] *Deutéronome*, XII, 15, 22; XIV, 4, 5; XV, 22. Cf. I *Rois*, IV 23 (à propos du service de bouche de Salomon).

[3] *Genèse*, VIII, 20.

formes à l'usage de l'hébreu; elles sont généralement admises par tous les savants qui se sont occupés de ce texte. A peine a-t-on voulu introduire, pour un ou deux mots, une légère nuance : par exemple pour עגל[1].

La chose qui nous intéresse, c'est de savoir si l'on est réellement autorisé à attribuer ici à איל le sens de *cerf*, sens que ce mot a en effet en hébreu. Cela ne semble au premier abord souffrir aucune difficulté, et personne n'a hésité sérieusement jusqu'ici sur ce point. Cependant, en y regardant bien, l'on pourrait éprouver des doutes graves sur la légitimité de cette traduction :

1° Il est assez singulier de voir un animal sauvage comme le cerf associé dans un même tarif à des animaux domestiques;

2° Ne faudrait-il pas lire, pour supprimer cette singularité, אַיִל pour אַיָּל, et traduire par *bélier* au lieu de *cerf* ?

Je m'occuperai d'abord du second point.

אַיָּל et אַיִל sont en effet graphiquement identiques, si l'on fait abstraction des voyelles, ainsi qu'il convient dans un texte où elles ne sont pas exprimées. Donc, liberté de choisir entre ces deux formes. Toutefois, il faut dès maintenant remarquer qu'on s'attendrait plutôt, d'après les habitudes orthographiques du phénicien, à voir אַיִל écrit *defective* : אל . La présence du *yod* semblerait témoigner que cette lettre a ici une fonction importante et plus compliquée que

[1] P. Schrœder, *Die phönizische Sprache*, p. 244 : . . . « Kein Kalb, sondern ein *junges Rind*. »

celle de servir de support à un simple *khireq*, et que nous avons par conséquent affaire au mot אַיָּל = *ayyâl* = cerf.

D'un autre côté, si איל était le *bélier*, il ferait double emploi avec יבל qui a précisément cette signification, au moins en hébreu, et qui figure également dans notre texte. Il n'y aurait qu'une ressource, ce serait d'attribuer arbitrairement à יבל le sens de *bouc*. Le bouc, en effet, manque, ou plutôt semble manquer dans ce groupe d'animaux où sa place paraissait naturellement marquée.

Pour bien se rendre compte de cette difficulté, il est nécessaire d'examiner d'un peu plus près cette partie de l'inscription.

La disposition générale du tarif de Marseille est faite selon un ordre rigoureux, dont on n'a peut-être pas suffisamment tenu compte jusqu'ici. Les animaux et les matières susceptibles d'être offerts en sacrifice y sont évidemment classés *selon leur importance*, d'après une échelle *décroissante*, commençant au *bœuf* et descendant jusqu'à la plus humble offrande (*gâteau*, *lait*, *graisse* ou *beurre*). Les quadrupèdes sont subdivisés en quatre catégories qu'il faut considérer comme respectivement composées d'éléments à peu près équivalents, placés sur la même ligne :

I. 1 : bœuf.
II. 2 : veau ; 3 : *cerf* (?).
III. 4 : bélier ; 5 : chèvre.
IV. 6 : agneau ; 7 : chevreau ; 8 : *faon* (?).

Si l'on a mêlé dans la teneur du tarif ces huit élé-

ments, ce mélange n'est pas aussi arbitraire qu'il le paraît au premier coup d'œil. On a réuni, en effet, ceux qui étaient considérés comme à peu près égaux (en poids, et par conséquent en valeur), et cela en procédant toujours *decrescendo*. Cette distribution ne doit pas empêcher de reconnaître la parfaite symétrie qui règle les rapports de ces animaux entre eux.

I. *Quatre* espèces d'animaux adultes :

1° *bœuf;* 2° *cerf* (?); 3° *bélier;* 4° *chèvre.*

II. Les *quatre* jeunes qui leur correspondent spécifiquement :

1° *veau;* 2° *faon* (?); 3° *agneau;* 4° *chevreau.*

Cette comparaison méthodique et le parallélisme rigoureux qui en résulte nous prouvent tout de suite plusieurs choses :

D'abord qu'on a eu tort d'hésiter à rendre עגל par *veau*[1]; l'*agneau* et le *chevreau* du contexte, pour ne pas parler du *faon* qui est encore sujet à caution, lèvent toute espèce de doutes à cet égard.

Ensuite, qu'il est impossible d'accepter la traduction, essayée plus haut, de יבל par *bouc*, en faisant passer la signification constante de ce mot, celle de *bélier*, à איל. En effet, qu'arriverait-il alors? C'est que nous n'aurions plus que *trois espèces* d'animaux au lieu de quatre :

1° le bœuf; 2° le bélier; 3° le bouc + la chèvre.

1° אלף; 2° איל; 3° יבל + עז.

[1] Schrœder, *loc. cit.*

Or, nous avons positivement *quatre petits* différents qui nécessitent *quatre* animaux *adultes* correspondants. Il nous faut donc renoncer à rendre איל par *bélier*, et force nous est de revenir à la valeur de *cerf* que ce mot a en hébreu.

Enfin, cette comparaison nous fait voir que עז doit probablement être ici rendu par *bouc* et non par *chèvre*, à cause de l'analogie générale (noms des *mâles*). Je puis pour cette dernière conséquence produire une indication qui tend à établir en effet que עז avait en phénicien, et particulièrement en carthaginois, le sens de *bouc*. Dioscoride (IV, 50) nous a conservé le nom punique d'une plante appelée *herbe aux boucs*, en grec *τράγιον*, sous la forme transcrite : ΑΧΟΙΟΣΙΜ ou ΑΧΑΙΟΣΙΜ. Il est difficile de ne pas reconnaître dans ce mot, avec Gesenius, אחי עזים (=Ἀχοί+οσίμ) *herba caprarum*, ou, pour s'en tenir rigoureusement à la traduction grecque *τράγιον*, *herba hircorum*. Donc, עז = *hircus*. D'ailleurs, il est possible, il est même probable, que les quatre mots אלף, איל, יבל et עז ne désignent pas plus dans l'inscription les mâles que les femelles de chaque espèce, mais *l'espèce même d'une façon générique*, sans distinction de sexe : c'est ainsi que nous disons vulgairement *bœuf*, *cheval*, *mouton*, etc., indifféremment pour chacun de ces animaux, qu'il soit mâle, femelle, ou même neutre[1].

[1] On pourrait aussi se demander si les rites carthaginois n'exigeaient pas, pour les sacrifices, des animaux d'un sexe déterminé qui pouvait varier selon les espèces.

Ainsi, il ne nous reste même plus l'expédient de faire passer, ce qui serait d'ailleurs absolument arbitraire, le sens de *bouc* au mot איל, puisque ce sens appartient à עז. De plus, le fait que le texte n'a pas un nom spécial pour le *petit* du איל et se sert d'une sorte de périphrase (צרב איל), achève de nous prouver qu'il s'agit bien du cerf; si nous avions affaire à un animal domestique ordinaire, il est plus que probable que le petit de cet animal serait désigné par un mot particulier[1].

Voilà donc le cerf expressément mentionné dans un document phénicien, très-probablement carthaginois, car bien des considérations donnent à penser que l'inscription de Marseille est originaire d'Afrique. Cependant, l'on pourrait encore douter à l'égard de ce dernier point et prétendre que ce document, trouvé, somme toute, en Gaule, règle le culte carthaginois en l'appropriant aux conditions d'une contrée étrangère, et prouve tout au plus l'existence du cerf en Gaule, mais nullement en Afrique.

[1] Le contexte montre clairement que צרב איל est *le petit du cerf*. Néanmoins, l'origine même du mot צרב reste encore obscure; les divers rapprochements auxquels on a eu recours sont médiocrement satisfaisants : شرب = *l'animal qui tette;* طرف = *être nouveau, récent, jeune*, etc. (Meyer et Ewald, *ap.* Schrœder, *Die phön. Spr.* 245). Faudrait-il songer, en s'appuyant sur צרבת = *cicatrice* (de brûlure; *Lévitique*, XIII, 23, 28; il s'agit du diagnostic de la lèpre et de la nature de certaines *taches blanches* de la peau), aux *taches blanches* caractéristiques des jeunes faons, taches qui disparaissent à l'âge adulte dans l'espèce ordinaire des cerfs? J'insiste d'autant moins sur cette conjecture, qu'elle serait grosse de conséquences pour l'identification de la race des cerfs africains.

Cette objection tombe devant le fait suivant. L'on a découvert, à *Carthage même*, un second exemplaire (avec quelques variantes) très-mutilé de notre tarif[1], et ici encore (ligne 5) apparaît le *faon*, le צרב איל.

Cette fois, il n'est plus permis d'hésiter. Cette double attestation et le contrôle auquel nous l'avons soumise, établissent que les Carthaginois, en Afrique, immolaient pour leurs dieux l'animal appelé איל, et que cet animal ne saurait être que le *cerf*. Voilà, soit dit en passant, qui doit peser d'un certain poids dans la question si balancée du cerf africain, que nous avons touchée plus haut, et vers laquelle nous sommes de nouveau ramenés.

Reste alors la difficulté que j'avais mentionnée en première ligne et dont j'ai dû ajourner jusqu'à ce moment l'examen. Comment le cerf est-il associé dans un même tarif à des animaux *domestiques?* Il est clair que cet animal sauvage faisait chez les Carthaginois l'objet de sacrifices courants, qu'il était coté tout comme le bélier ou le bouc. Cela ne laisse pas, il faut l'avouer, d'être bizarre. L'on comprend à la rigueur l'offrande de cette bête, à titre exceptionnel; mais l'offrande usuelle, tarifée? L'on ne se procure pas, il semble, à volonté un cerf ou un faon comme l'on fait d'un bœuf ou d'un chevreau.

C'est pourquoi j'oserai me demander, quelque hardie que cette conjecture puisse paraître, si les

[1] *Inscriptions . . . . in the British Museum*, pl. XXXII.

Carthaginois ne possédaient pas le cerf à l'état de *domesticité*, ou tout au moins de *demi-domesticité*. L'on n'ignore pas que le cerf se prête parfaitement à la domestication. Cerfs, daims, chevreuils, etc., se laissent élever chez nous dans des parcs clos et s'apprivoisent même facilement. Mais aux Indes, l'élève du cerf se pratique tout à fait en grand. Le cerf est devenu là un véritable animal de boucherie; il est méthodiquement engraissé et contribue, dans une assez forte proportion, à l'alimentation humaine. Voici ce que dit à ce sujet le docteur Pucheran dans son excellente monographie du genre cerf[1]:

« Dans l'Inde . . . . cette espèce (le cerf *axis*) est domestiquée, et on l'engraisse et on la mange comme l'on fait du cerf-cochon. »

Et plus loin[2]:

« On sait que cette espèce (le cerf-cochon) est réduite dans l'Inde à l'état de domesticité. Son nom de cerf-cochon doit même lui être venu de cette circonstance qu'on l'engraisse et qu'on le mange comme l'on fait du cochon dans nos climats. »

Sans prétendre que le cerf se trouvait chez les Carthaginois dans des conditions identiques, on peut admettre qu'il s'y trouvait dans des conditions analogues. Les habitudes des Égyptiens, voisins des Carthaginois, sont très-favorables à cette manière

[1] *Archives du Muséum d'histoire naturelle*, vol. VI, p. 424. — Cf. Dr. Chenu, *Encyclopédie d'histoire naturelle*, pachydermes, ruminants, etc., p. 124.

[2] *Id.*, p. 430.

de voir. En Égypte, les riches personnages possédaient, dans leurs domaines de la vallée du Nil, des parcs et des réserves, où ils entretenaient quantité de gibier, bouquetins, oryx, gazelles, etc. Des garde-chasse étaient chargés de veiller à la conservation, à la reproduction et à la nourriture de ces animaux. L'on voit souvent représentés, dans les peintures des tombes, parmi les possessions du défunt, de nombreux troupeaux de gazelles et autres bêtes sauvages, dont les scribes font le recensement[1].

En Asie, mêmes coutumes. Il suffit de se rappeler les grands parcs ou paradis assyriens demeurés en faveur jusque sous les Sassanides.

Pourquoi les Carthaginois n'auraient-ils pas fait comme les Assyriens et les Égyptiens qu'ils ont imités en tout?

Le rôle d'éleveurs, et même d'importateurs d'animaux, rôle que je suis tenté pour tous ces motifs d'attribuer aux Phéniciens d'Afrique, semblera moins invraisemblable si l'on veut bien se rappeler ce que l'antiquité classique nous raconte elle-même de l'habileté proverbiale des Carthaginois pour tout ce qui touchait à l'agronomie. Ce serait une erreur de croire que la fille de Tyr devait toute sa richesse à la mer seule dont elle demeura longtemps la reine incontestée. Elle ne négligeait pas de tirer de la terre de la région la plus féconde de la Libye un non moindre tribut. Nulle part l'agriculture ne fut plus en hon-

[1] Wilkinson, *Manners and Customs of the ancient Egyptians*, III, 7 et 8.

neur que chez les Carthaginois; la haute aristocratie elle-même s'y adonnait avec un goût et un succès qui nous sont attestés par Diodore de Sicile et qui excitaient l'admiration d'Agathoclès leur ennemi[1]. Les ouvrages techniques des auteurs carthaginois faisaient autorité sur la matière. L'on n'ignore pas que le grand traité de Magon, traduit en latin sur l'ordre du sénat, devint la base fondamentale de la science agricole pour les Romains. Parmi les vingt-huit livres qui le composaient, il devait y en avoir certainement plusieurs consacrés à l'élevage des animaux, qui avait une grande importance pour les fermiers carthaginois[2].

Or nous voyons précisément, par les ouvrages latins, que l'élevage raisonné et systématique des animaux sauvages, du gibier, tenait une place considérable dans l'agronomie antique à côté de l'élevage des bestiaux.

Il ne sera peut-être pas inutile, pour achever notre édification, d'entrer à ce sujet dans quelques détails.

Columelle, qui, né à Gadès, avait peut-être du sang punique dans les veines, et qui avait voyagé en

[1] Diodore de Sicile, XX, 8.

[2] Et aussi pour les populations libyennes indigènes. Lire à ce sujet le curieux passage de Polybe (XII, 3, 4), protestant contre les assertions de Timée relativement à la prétendue stérilité de l'Afrique, et contre les erreurs accréditées au sujet des animaux de la même contrée. Polybe signale en Libye des chevaux, bœufs, moutons, chèvres aussi nombreux, dit-il, qu'en aucun lieu du monde : une grande partie des habitants ne cultive pas la terre et vit exclusivement du produit des bestiaux.

Syrie et en Cilicie, parle dans son livre VIII de l'élevage du gibier (*villaticæ pastiones sicut pecuariæ*) comme utile aux métayers, *soit pour l'entretien de la table, soit pour la vente au dehors.* Il mentionne, à côté des volières, des colombiers, des viviers, des parcs à oies, les garennes ou *λαγοτροφεῖα*. Il nous apprend que les Romains appelaient *vivaria* les garennes de gibier : *pecudum silvestrium quæ nemoribus clausis custodiuntur, vivaria.*

Plus loin, au livre IX, il revient sur cette question (*ad tutelam pecudum silvestrium*). C'était une *ancienne coutume*, dit-il, d'avoir auprès de la ferme, et le plus souvent au-dessous de l'habitation du maître, des parcs remplis de lièvres, de chevreuils, de sangliers. Ces parcs servaient, soit au plaisir de la chasse, *soit aux besoins de la table; c'étaient des sortes de garde-manger*[1].

Il énumère parmi les bêtes soumises à ce régime les chevreuils, les daims, différentes *espèces* d'oryx, de *cerfs* et de sangliers. Il y avait là à la fois pour le propriétaire une source de plaisir et de *revenu*[2].

On nourrissait les bêtes à la main, à peu près de la même façon que les animaux domestiques, en

[1] Columelle, *De re rustica*, IX : « Siquidem mos antiquus lepusculis capreisque, ac subus feris juxta villam plerumque subjecta dominicis habitationibus ponebat vivaria, ut e conspectu suo clausa venatio possidentis oblectaret oculos, et cum exegisset usus epularum, velut e cella promeretur..... »

[2] *Id.* « Feræ pecudes ut capreoli, damæque, nec minus orygum *cervorumque genera* et aprorum, modo lautitiis ac voluptatibus dominorum serviunt, modo quæstui ac reditibus. »

leur donnant de l'orge, de la farine de froment, des fèves, du marc de raisin. Le garde-chasse devait avoir particulièrement l'œil sur celles qui mettaient bas et leur donner du grain. Columelle recommande de ne pas trop tarder *à tirer parti* des animaux qui ont atteint leur développement et qui ne peuvent que *perdre de leur valeur* passé un certain âge. Le *cerf*, dit-il, pourtant, peut être conservé plusieurs années[1].

Suivent de minutieuses instructions sur la manière de clore les parcs et de nourrir les bêtes. Il conseille d'y lâcher quelques animaux préalablement apprivoisés, pour engager les autres à venir prendre leur nourriture artificielle.

Varron s'était déjà exprimé à peu près de la même façon que Columelle sur cette importante branche de l'agronomie.

Il nous apprend que Sejus *vendait ses sangliers* aux *bouchers de la ville*[2].

Il ne manque pas l'occasion de faire un peu de philologie à propos du mot *leporarium*, qu'on ne doit plus entendre, dit-il, comme on le faisait anciennement, d'une garenne de *lièvres*, mais d'un parc quelconque contenant toute espèce de gibier.

[1] Columelle, «Semperque de manu cibos et aquam praebet... Eadem fere sunt pecudum silvestrium pabula, quæ domesticarum.... Ordeoque alere, vel adoreo farre aut faba, plurimumque etiam vinaceis..... Custos vivarii frequenter speculari debebit, si jam effoetæ sint, ut manu datis sustineantur frumentis..... Cervus tamen compluribus annis sustineri potest.»

[2] Varron, *De re rustica*, III, II: «Et num pluris nunc tu e villa illic natos verres lanio vendis quam hic apros macellario Sejus?»

Il fait observer, avec l'accent mélancolique du *laudator temporis acti*, combien les parcs grandioses de son époque, peuplés de *cerfs* et de chevreuils et s'étendant sur des espaces immenses, rappellent peu, malgré leur nom de *leporaria*, les garennes du bon vieux temps qui n'avaient pour tous hôtes que quelques modestes lièvres et se contentaient d'occuper un bout de champ d'un ou deux arpents au plus[1].

Il nous montre la population sauvage de ces magnifiques réserves accourant familièrement à l'appel du cor sonné par le garde-chasse, et venant prendre leur pât, des glands pour les sangliers, de la vesce ou autre viandis pour le reste.

Il paraît même que certains grands seigneurs romains avaient parfois la fantaisie, pour se divertir eux et leur compagnie, d'agrémenter cette opération d'une petite mise en scène mythologique; le *buccinator* était costumé en Orphée, et les sons de sa trompe exerçaient sur les fauves alléchés l'action magique de la lyre charmeresse[2].

[1] Varron, III, III: «Leporaria te accipere volo, non ea quæ tritavi nostri dicebant, ubi soliti lepores sint, sed omnia septa, affixa villæ quæ sunt, et habent inclusa animalia, quæ pascantur.» *Id.* III, XII: «Nam neque solum lepores eo includuntur silva, ut olim in jugero agelli, aut duobus, sed etiam cervi aut capreæ in jugeribus multis.» Puis détails sur les lièvres, les lapins, etc.

[2] Varron, III, XIII. Dans l'antiquité classique, les exemples de cerfs apprivoisés ne sont pas rares: le cerf de Sylvia (Virgile, *Énéide*, VII); le cerf de Cyparissus (Ovide, *Métamorphoses*, X, f. 3); le cerf de Capoue (Silius Italicus, XIII); les onze faons ornés de colliers du cyclope de Théocrite (*Idylle* XI); la biche de Sertorius, etc.

Ce que les Romains faisaient si complaisamment, est-ce que les Carthaginois, maîtres des Romains en agronomie, n'ont pas pu, n'ont pas dû le faire comme eux, et avant eux?

Quoi de plus naturel si les colons phéniciens installés en Afrique ont voulu peupler leurs parcs en y multipliant un animal qui en est l'hôte traditionnel, un animal avec lequel ils étaient familiers sur les côtes de Syrie, et qui devait leur rappeler la mère-patrie? Est-il impossible que ce peuple éminemment pratique ait voulu établir dans une certaine mesure la reproduction d'une bête dont la chair offrait, et offre encore en Asie, de notables ressources pour l'alimentation régulière de l'homme?

Si nous admettons que chez les Carthaginois le cerf était, sinon à l'état de complète domesticité, comme chez certaines populations asiatiques, du moins à l'état de semi-domesticité, cela nous rendrait compte de bien des choses.

D'abord, en puisant dans les parcs, dans les *Θηριοτροφεῖα*, où, conformément à ce système, devaient être tenus les cerfs, l'on pouvait se procurer à volonté un individu de cette espèce, jeune ou adulte, aussi aisément qu'un bœuf ou un veau : il est moins surprenant dès lors de voir le cerf inscrit dans les tarifs à côté d'autres herbivores incontestablement domestiques et comestibles. Ensuite, l'élève du cerf s'accorderait à merveille avec l'hypothèse d'une acclimatation, ou plutôt d'une naturalisation, et ce serait en particulier pour les zoologistes un bien grand

soulagement si la présence du cerf en Afrique pouvait être expliquée historiquement par une intervention humaine qui serait le fait des Phéniciens. Nous aurions aussi plus de latitude pour l'espèce à laquelle il conviendrait de rapporter ces cerfs domestiques, en tenant compte seulement de cette probabilité que la race doit plutôt appartenir à l'Asie qu'à l'Europe. Il serait, dans cette hypothèse, indiqué de rattacher à cette origine le cerf actuel d'Algérie et de Barbarie. Ce cerf serait le descendant de cette race importée qui, tout en demeurant dans son nouvel habitat, aurait fait retour à l'état sauvage avec d'autant plus de facilité que la domestication qu'elle a pu anciennement subir n'a jamais dû être aussi complète, aussi profonde que celle du bœuf, du cheval, du mouton, et autres bêtes esclaves séculaires de l'homme. Si l'on éprouve quelque scrupule à accepter cette conjecture, qu'on veuille bien songer à ce qui s'est passé pour l'introduction, historiquement certaine, dans l'Amérique méridionale, du cheval, qui y vit aujourd'hui à l'état sauvage dans des conditions d'indépendance absolue.

Les assertions des auteurs anciens concernant l'absence du cerf en Afrique devraient en conséquence être prises d'une façon relative et entendues au sens de l'*aborigénat*. Il est supposable qu'elles s'appliquent au cerf à l'état sauvage et non pas au cerf domestiqué. Il est même assez curieux de voir, dans le passage d'Aristote cité plus haut, le cerf enclavé entre le *porc sauvage* et la *chèvre sauvage;* la qualifi-

cation *ἄγριος*, donnée ici au porc et à la chèvre, autorise virtuellement à admettre l'existence en Afrique de ces deux derniers animaux à l'*état domestique*, et cette induction peut être étendue au cerf qui figure en leur compagnie.

Je ne dois pas négliger à ce sujet un autre indice qui m'est également fourni par Aristote. Cet auteur parle à deux reprises de la *castration des cerfs*, à propos de l'influence que cette opération exerce sur le développement des cornes chez ces animaux. Cette pratique paraît supposer des habitudes d'élevage et d'engraissement méthodiques, d'autant plus qu'Aristote la mentionne à propos des effets de la castration sur les animaux *domestiques*, oiseaux et quadrupèdes [1].

Il convient de rapprocher encore un autre passage du même auteur (à la fin du livre IX de son Histoire des animaux), qui semble bien aussi faire allusion à la domestication, au moins accidentelle, du cerf. C'est à propos du mérycisme qui, dit-il, ne peut guère être observé, parmi les ruminants sauvages, que chez ceux d'entre eux qui sont parfois soumis à l'élevage, *tels que le cerf*: *ὅσα μὴ συντρέφεται ἐνίοτε, οἷον ἔλαφος*. Pline ne me paraît pas avoir ici correctement entendu Aristote quand il dit (X, 73) : *ruminant, præter jam dicta, sylvestrium cervi, quam a nobis aluntur*. Heureusement, la méprise de Pline ne porte pas sur le point qui nous intéresse, et qui est, non

[1] Aristote, éd. Didot, III, XLVI, 35, et III, CCVIII, 21.

pas de savoir si, dans l'idée des anciens, le cerf ruminait oui ou non, qu'il fût en liberté ou domestiqué, mais bien de savoir si les anciens en pratiquaient la domestication.

J'aurai encore à ajouter sur la question du cerf, de sa conservation dans des bois sacrés adjacents à certains sanctuaires, de son rôle essentiel dans les rites orientaux, quelques détails importants qui corroborent les conclusions auxquelles nous avons été insensiblement amenés. Je me réserve d'exposer ces détails complémentaires après les deux paragraphes suivants, où j'essaye d'établir que la déesse qui reçoit l'hommage de notre chasseur et lui sauve la vie n'est autre que la Tanit de Carthage, la déesse phénicienne qui a pour correspondant officiel dans le panthéon hellénique : *Artémis*.

En attendant, il résulte de ce premier ensemble de faits que le sacrifice du cerf et du faon était fort bien reçu dans le temple du Baal africain. Un cerf était aussi agréable à la divinité qu'un veau : il valait moins qu'un bœuf, mais plus qu'un bélier ou qu'une chèvre (bouc).

Les deux tarifs phéniciens en question mentionnent trois sortes de sacrifices qui paraissent être le כלל, le צועת, et le שלם כלל. Le sacrifice qu'accomplit notre chasseur doit rentrer dans l'une de ces trois catégories.

Ainsi, nous retrouvons donc dans deux documents authentiques phéniciens, et spécialement carthaginois, la mention formelle de la cérémonie figurée

sur notre coupe et de l'animal que j'avais conjecturé devoir en faire les frais : le *cerf*.

Puisque cette matière des tarifs des sacrifices carthaginois s'est présentée sur mon chemin, qu'il me soit permis d'ajouter un dernier mot à ce sujet. Il y aurait d'instructifs rapprochements à faire entre ce document sémitique, que nous possédons pour ainsi dire en double expédition, et un document grec qu'on n'a pas encore songé à lui comparer. C'est un fragment de décret en dialecte milésien recueilli à Milet et publié par M. O. Rayet[1]. Ce décret, gravé sur marbre, en très-beaux caractères du ve siècle, réglait le partage des chairs des victimes dans les sacrifices faits à Apollon Didyméen et à d'autres divinités. Il y est question, comme dans nos tarifs phéniciens, de la destination des différentes parties des animaux immolés : la *peau* (τὰ δέρματα), les *reins* ou le *filet* (ὀσφύν), la *langue* (γλῶσσαν), le *gigot* (κωλῆν), etc. Ce qu'il y a de très-curieux comme coïncidence, c'est que ce décret de Milet, entre autres priviléges, réserve *au prêtre la peau de la victime* : (*l.* 1 : *λαμβάνειν δὲ τὰ δέρματα* [*καὶ*] *τὰ ἄλλα γέρεα*; et *l.* 7-8 : *διδόναι δὲ τῷ ἱερεῖ τὰ γέρεα ἅπερ ἡ πόλις διδοῖ... χωρ*[*ὶς*] *δέρματ*[*ος*][2]. Or telle est la prescription du rituel israélite[3]; telle est aussi celle qui est inscrite dans le règlement de Carthage (הערת לכהנם, *passim*); seul, le

[1] *Revue archéologique*, 1874, II, p. 106.

[2] Ou plutôt peut-être δερμάτ[ων].

[3] *Lévitique*, VII, 8.

tarif de Marseille s'écarte ici du décret de Milet, des ordonnances du Lévitique et du tarif de Carthage; il dispose que la peau de l'animal fera retour à l'auteur du sacrifice.

Cette dernière question, en ce qui concerne notre monument, est toute résolue. Notre chasseur étant en même temps l'auteur et l'exécuteur du sacrifice, l'attribution des dépouilles de l'animal ne saurait soulever aucun débat.

Nous ne devons pas être surpris de voir un laïque remplir des fonctions ordinairement réservées aux prêtres. Maint passage biblique nous prouve que chez les Israélites même, les rois, de hauts personnages, etc., avaient parfaitement qualité pour accomplir de leurs propres mains le sacrifice qui, plus tard, devint l'apanage exclusif d'une caste, d'une famille (celle d'Aaron)[1]. Du reste, la nature tout à fait familière de l'opération, dont le sacrifice n'est ici que la préface religieuse, explique bien et justifie le rôle hiératique assumé momentanément par notre chasseur. En tout cas, ce personnage, roi ou grand seigneur, est certainement d'un rang qui lui permet à l'occasion de prétendre au privilége sacerdotal.

§ 6. — LA DÉESSE TUTÉLAIRE : TANIT.

La récompense due à la vertu, à la piété, à l'exactitude mise à remplir les devoirs religieux, ne se fait

[1] A. Kuenen, *Histoire de l'Ancien Testament*, I, 186 et suiv.

pas attendre. Le chasseur en danger de mort est sauvé par l'intervention miraculeuse de la divinité qu'il vient d'honorer et qui a peut-être en outre une injure personnelle à venger, si le singe, comme il est permis de le croire, a profané, conspué, souillé le sacrifice à elle offert.

Le sexe de cette divinité n'est point difficile à déterminer, bien qu'elle n'apparaisse que sous la forme d'une tête, de deux ailes et de deux bras. La face *triangulaire*, imberbe, encadrée par deux larges boucles de cheveux s'étalant symétriquement à droite et à gauche sur les épaules absentes, est l'exacte reproduction de la tête si caractéristique de la déesse égyptienne *Hathor*.

L'adjonction des ailes, qui a d'ailleurs ses analogues sur les monuments égyptiens, est peut-être ici un trait appartenant plutôt à l'art assyrien. N'oublions pas que nous avons affaire à un monument *phénicien*, et que le propre de l'art phénicien est de combiner, en proportions variables, des éléments égyptiens et assyriens.

Or c'est justement de préférence à l'Isis-Hathor égyptienne que les Phéniciens ont été, à des époques diverses, demander la forme corporelle de leurs déesses. Voici, en dehors de la coupe de Palestrina, quelques monuments où des déesses sémitiques se présentent sous cette figure :

1° Sur les stèles égyptiennes (de Paris, Londres et Turin) contenant la triade Khem-Ammon, Reseph

et la déesse phénicienne, *Kecht* ou *Kent*, *Qedech* (à côté de *ʿAnat*);

2° Sur la stèle phénicienne de Byblos si magistralement expliquée par M. de Vogüé (= *Ba'lat Gebal*);

3° Sur un fragment de bas-relief (avec hiéroglyphes) découvert par M. E. Renan non loin du monument précédent;

4° Sur le bas-relief d'Ascalon (au Louvre, Atargatis? basse époque);

5° Sur un double masque de verre bleu recueilli par moi à Ascalon (aujourd'hui au British Museum).

On pourrait facilement multiplier ces exemples.

L'individualité de notre déesse serait assurément mieux définie si sa tête était surmontée de l'un de ces attributs symboliques qui constituent généralement la coiffure des prototypes égyptiens sur lesquels elle est modelée. Mais l'absence de ce détail ne saurait fournir matière à objection sérieuse. Il suffit, pour s'en assurer, de comparer l'une des stèles égyptiennes citées plus haut sous le n° 1, la stèle du Louvre, à une autre similaire, celle du British Museum. Sur la première, la déesse phénicienne a la tête surmontée des cornes en croissant avec le disque à l'intérieur; sur la seconde, cet ornement typique a entièrement disparu, et la déesse n'a plus pour toute coiffure que ses cheveux massés à peu près comme

ceux de notre divinité[1]. D'ailleurs, à tout prendre, ce symbole ne fait pas absolument défaut ici; nous l'avons en réalité, mais seulement il est séparé de la déesse à laquelle il appartient : c'est le complexe du disque et du croissant qui plane au-dessus de l'autel à libations, dans la scène du sacrifice. Là, il suffisait du signe allégorique et abrégé de la divinité, encore invisible, à laquelle le chasseur adressait son hommage; dans la scène du miracle, où l'apparition surnaturelle devait nécessairement se traduire par des formes tangibles et personnelles, il était superflu de répéter le symbole déjà exprimé. Si nous réunissons la déesse et le symbole, isolés pour les besoins de la narration iconographique, nous obtenons en somme une Hathor ou une Isis-Hathor aussi complète que possible.

Le rôle tutélaire de Hathor est très-accusé dans la mythologie égyptienne, et correspond bien au rôle joué ici par la déesse qui a emprunté ses traits.

Ce sont, du reste, un peu partout, les déesses plus encore que les dieux qui se plaisent à protéger les

[1] La même particularité est à constater pour le dieu phénicien Reseph dont la déesse est flanquée à droite : sur la stèle du Louvre, ce dieu porte le haut bonnet égyptien; sur la stèle du British Museum, il a perdu, comme sa parèdre, cette coiffure d'apparat, et n'a plus que le simple *klaft* d'étoffe rayée, serré aux tempes par une cordelette qui rappelle tout à fait le *'égâl* bédouin. En même temps, les traits de cet Apollon phénicien, qui conservaient encore sur le premier monument un aspect égyptien, ont fait place ici au type purement asiatique caractérisé par la barbe en pointe (comme celle de notre chasseur) et un profil dont le sémitisme est des plus tranchés.

mortels. Mais dans le cas présent, le fait que la manifestation surnaturelle n'est pas dévolue à la forme mâle de la divinité, mais à la forme femelle, a une portée toute particulière et, à mon sens, capitale. Ce fait est absolument conforme à ce que nous savons des idées carthaginoises, à la conception de la déesse Tanit, parèdre de Baal, comme l'image visible, comme la *face de Baal, Tanit penê-Baal*. Nous avons même ici la traduction plastique, littérale, de cette expression symbolique : la déesse protectrice ne montre uniquement que son *visage* occupant entre les deux ailes la place du disque solaire de tout à l'heure; pas de trace de corps, si ce n'est deux bras indispensables pour exprimer l'action (enlèvement du char dans les airs).

Ainsi le dieu dont l'existence est impliquée par la présence du disque solaire, le dieu qui vient de se repaître de la fumée du sacrifice, ne se manifeste pas en personne pour défendre son serviteur; il lui faut passer par l'intermédiaire pour ainsi dire *angélique* d'une sorte d'hypostase féminine, qui n'est autre que la déesse sa parèdre, et cette déesse elle-même, pour se dévoiler aux yeux des mortels, se réduit à une face humaine. Or telle est justement la fonction, tel est le *nom même* de la déesse carthaginoise Tanit penê-Baal, parèdre, face et hypostase de Baal-Hammon, de la grande déesse qui est mentionnée en première ligne dans les inscriptions puniques, avant même son divin compagnon.

7. — TANIT-ARTÉMIS.

J'aurai à faire valoir tout à l'heure d'autres arguments décisifs à l'appui de cette détermination de la déesse qui se manifeste sur cette coupe de provenance phénicienne, carthaginoise même, suivant toute probabilité, et en qui je propose d'ores et déjà de reconnaître Tanit, la Tanit caractérisée précisément, comme le prouvent des centaines de monuments provenant de Carthage, par le complexe symbolique *du disque et du croissant.*

Les conséquences immédiates que nous pouvons dès maintenant tirer de cette façon de voir vont nous permettre d'en contrôler la justesse, tout en nous ramenant à certains points de la question du cerf dont j'avais différé jusqu'à ce moment l'étude.

Tanit, la déesse de Carthage, a, comme je l'ai dit plus haut en passant, pour représentant officiel dans le panthéon hellénique, *Artémis*, la Diane lunaire, qui a gardé sur la tête le croissant emblématique de sa sœur orientale. Il ne s'agit pas ici d'un de ces rapprochements plus ou moins ingénieux, trop souvent contestables, dus à l'emploi des méthodes comparatives de la critique moderne opérant sur des bases purement théoriques, mais d'une de ces équations de mythologie pratique, consenties et avouées par les anciens eux-mêmes. Cette assimilation peut être forcée, arbitraire, erronée; nous constaterons nous-même que Tanit a été l'objet d'autres adaptations en apparence exclusives de celles-là. Mais cette assimilation de Tanit et d'Artémis n'en demeure

pas moins un *fait historique*, par conséquent une donnée avec laquelle il faut sérieusement compter.

Elle ressort clairement d'un document authentique, l'inscription bilingue *I Atheniensis*, où le Sidonien nommé עבדתנת (*serviteur de Tanit*) prend dans la partie grecque le nom de Ἀρτεμίδωρος :

ΑΡΤΕΜΙΔΩΡΟΣ
ΗΛΙΟΔΩΡΟΥ
ΣΙΔΩΝΙΟΣ
מצבת סכר בחים לעבדתנת ב
עבדשמש הצדני [1]

Le nom de son père עבדשמש (*serviteur du Soleil*)

[1] La nationalité de cet adorateur de Tanit, formellement exprimée dans l'inscription, est digne de remarque. Artemidoros était Sidonien. Par conséquent, nous avons ici la preuve que le culte de Tanit n'était nullement limité à la Phénicie punique. Tanit, pour être la grande déesse de Carthage, n'était pas une divinité exclusivement carthaginoise; comme les fondateurs mêmes de Carthage, elle avait une origine asiatique. Cette Artémis orientale avait dû partager la fortune des émigrants phéniciens et être transportée de Syrie en Libye, comme une image vivante de la patrie, par les vaisseaux des fugitifs de Tyr. Nous retrouvons encore des personnes portant le nom d'*Artemidoros* à Ascalon (Éd. de Byz. s. v. Ἀσκάλων), à Tarse (Strabon, XIV, 675), à Tyr (dans une inscription publiée dans le *Philologus*, 1854, p. 542), c'est-à-dire dans des contrées où, sous cette forme hellénisée, nous sommes en droit de soupçonner des *Abdtanit*, homonymes de notre serviteur de Tanit, mort à Athènes.

De même des *Heliodoros* tels que le Syrien, père d'Avidius Cassius; le Phénicien auteur du *Æthiopica;* le Tyrien de l'inscription n° 906; l'Arabe sophiste, contemporain de Caracalla, et d'autres encore, ont toute chance de s'être appelés dans leur propre langue עבשמש, comme le père de notre Artemidoros; ils auraient pu, au lieu de traduire leur nom en grec, se borner à le transcrire comme cet habitant d'Émèse père de Bathsaia : Ἀβδάσαμσος (Waddington, *Inscr. gr. et lat. de la Syrie*, n° 2569).

est rendu, non moins exactement, par Ἡλιόδωρος. La rigueur de cette dernière traduction, qui contient en elle-même les éléments d'une vérification facile (Ἥλιος = שמש), nous garantit, dans une certaine mesure, que nous devons bien envisager, dans le nom du fils, le vocable divin *Artémis* comme un *équivalent effectif* de Tanit.

On me permettra de joindre à cette preuve directe, depuis longtemps enrègistrée par la science, une autre indication qui concorde bien avec elle et qu'on a jusqu'ici, je crois, négligé de relever. C'est un passage de Sanchoniathon qui me la fournit[1].

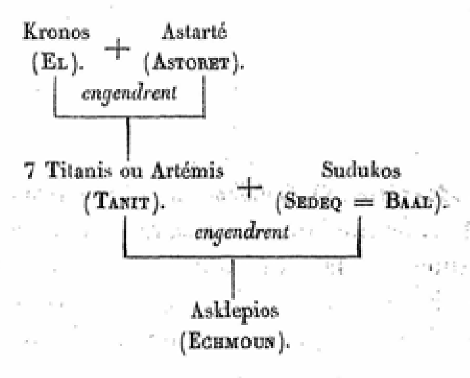
Dans la théogonie phénicienne, Kronos (*El*) passait pour avoir eu d'Astarté (*Astoret*) *sept filles, sept Titanis ou Artémis* : ἑπ7ὰ Τιτανίδες ἢ Ἀρτέμιδες. Cette identification assez singulière des Titanides et des Artémides, qui va à l'encontre de la tradition purement hellénique attribuant les Titanides à Ouranos et à Gé, a eu probablement pour cause occasionnelle une attraction paronomastique. En effet, si Tanit est bien Artémis, la phrase de l'auteur revenait à dire : *Sept Tanits ou Artémis;* or la ressemblance phonétique entre *Tanit* et Τιτανίς, toute superficielle qu'elle est, est trop considérable pour être dans ce cas un accident fortuit.

Je ferai remarquer, chemin faisant, que ce passage curieux implique en outre *la pluralité des Tanits phéniciennes;* je retiens dès à présent pour en faire usage plus bas, lorsque j'aurai à discuter le surnom

[1] Sanchoniathon, éd. Orelli, p. 30.

de Penê-Baal donné à la Tanit de Carthage, ce fait important, qui est le pendant de la *pluralité des Astorets.*

Plus loin, Sanchoniathon raconte que l'une de ces Titanides devint la mère d'Asklepios, autrement dit *Echmoun*[1]. Cela tendrait à faire attribuer à Tanit, comme enfant, le dieu phénicien Echmoun. D'autre part, toujours d'après la même autorité, le père de cet Asklepios-Echmoun était *Σύδυκος*; ce dernier personnage n'est, comme je l'ai expliqué ailleurs[2], autre chose qu'un simple *surnom de Baal-Zeus* (= le Juste), à telles enseignes que son nom, Sedeq, צדק, a fini par désigner formellement chez les rabbins la *planète Jupiter* (Ζεὺς, Διὸς ὁ ἀστήρ). On peut sur ces bases dresser le stemma suivant d'où se dégagent d'instructifs rapprochements :



Ces équations, dont aucune n'est hypothétique,

[1] Sanchoniathon, éd. Orelli, p. 33.

[2] Clermont-Ganneau, *Horus et saint Georges*, p. 48.

les Élaphébolies en l'honneur d'Artémis (à Hyampolis), se trouvait un sanctuaire d'Isis, le plus vénéré de tous ceux que les Grecs avaient consacrés à la déesse égyptienne. Chaque année, au printemps et à l'automne, on y célébrait deux grandes fêtes [1], évidemment équinoxiales, qui rappellent en même temps et la foire séculaire de Tanta et la fête juive des Tabernacles. On élevait pour la circonstance des huttes ou abris construits en roseaux et autres matériaux improvisés, des *σκηνάς*, de véritables *sukkot*, et une foule de marchands se rendaient là pour vendre des esclaves, des bestiaux, des vêtements, des objets d'or et d'argent. Les cérémonies religieuses consistaient en sacrifices opérés selon le rite égyptien. Les riches immolaient des bœufs et des *cerfs;* les petites gens, des oies et des pintades. L'on ne sacrifiait ni porcs, ni brebis, ni chèvres [2].

Voilà donc le bœuf mis en ligne avec le cerf exactement comme dans le tarif de Carthage, et offert à une déesse égyptienne qui, pour n'être pas Artémis en personne, ne laisse pas d'avoir avec Tanit de très-proches affinités.

Je citerai maintenant un passage d'Arrien qui nous

[1] Les fêtes d'Artémis, la grande déesse de Hyampolis, avaient également lieu deux fois par an. Les victimes qui lui étaient destinées étaient l'objet d'un élevage spécial et devaient, disait-on, à cette affectation, d'être grasses et toujours bien portantes (Pausanias, X, xxv, 7).

[2] Pausanias, X, xxxii, 16. *Θύουσι δὲ καὶ βοῦς καὶ ἐλάφους οἱ εὐδαιμονέστεροι, ὅσοι δέ εἰσιν ἀποδέοντες πλούτῳ, καὶ χῆνας καὶ ὄρνιθας τὰς μελεαγρίδας· ὄϊς δὲ ἐς τὴν θυσίαν οὐ νομίζουσιν οὐδὲ ὗσι χρῆσθαι καὶ αἰξίν.*

montre d'une façon bien topique la consécration du cerf à Artémis, et nous fait entrevoir du même coup quelle a pu être l'origine de la semi-domestication de cet animal, et, partant, de sa transplantation dans des contrées où il n'existait pas auparavant.

Il y avait, nous dit l'historien d'Alexandre[1], au fond du golfe Persique, à l'embouchure de l'Euphrate, une île à laquelle le héros macédonien aurait imposé le nom d'*Ikaros*. Cette île était couverte d'une épaisse forêt et contenait un hiéron d'Artémis. Là vivaient des quantités de chèvres sauvages et de cerfs, ou de biches, qui erraient en liberté sous la sauvegarde d'Artémis. Il était défendu de chasser ces animaux, si ce n'est lorsqu'on voulait sacrifier quelqu'un d'entre eux à la déesse.

Le mot *ἄφετος*, employé dans ce passage, qu'Élien[2] a reproduit avec des variantes semblant provenir d'une compréhension imparfaite, s'applique, comme *ἄνετος*, aux animaux consacrés qu'on laisse libres en attendant le sacrifice.

La position géographique de l'île d'Ikaros indique suffisamment la nature orientale de l'Artémis qui y était adorée, et le rôle du cerf dans ce culte tout local apparaît nettement. Il n'était permis aux chasseurs de

[1] Arrien, *Expédition d'Alexandre*, VII, xx, 3 : *Εἶναι δὲ ἐν αὐτῇ καὶ ἱερὸν Ἀρτέμιδος, καὶ τοὺς οἰκήτορας αὐτοὺς ἀμφὶ τὸ ἱερὸν τὰ τῆς διαίτης ποιεῖσθαι· νέμεσθαί τε αὐτὴν αἰξί τε ἀγρίαις καὶ ἐλάφοις, καὶ ταύτας ἀνεῖσθαι ἀφέτους τῇ Ἀρτέμιδι, οὐδὲ εἶναι θέμις θήραν ποιεῖσθαι ἀπ' αὐτῶν ὅτι μὴ θῦσαί τινα τῇ θεῷ ἐθέλοντα· ἐπὶ τῷδε θηρᾶν μόνον· ἐπὶ τῷδε γὰρ οὐκ εἶναι ἀθέμιτον.*

[2] Élien, *De Nat. anim.*, XI, 9.

toucher à ces bêtes sacrées qu'à la condition plus ou moins spécieuse, de les offrir à Artémis. Mais il est loisible de croire que les chasseurs avaient bien leur large part de ce sacrifice, et que le sacrificateur, une fois cette formalité accomplie, devenait en même temps, comme sur la coupe de Palestrina, le commensal de la divinité.

Il est à peine besoin d'ajouter que cette Artémis insulaire, dont la résidence avoisinait les îles qui ont servi de berceau à la race phénicienne, ne saurait être autre chose que l'adaptation hellénique d'une déesse asiatique, Tanit ou autre.

Ce nom même de Ἴκαρος qui, au dire d'Arrien, aurait été donné à cette île sacrée sur l'ordre d'Alexandre (!), ne nous cacherait-il pas tout simplement un nom phénicien bien antérieur au conquérant macédonien? La syllabe initiale I pourrait bien, comme dans tant d'autres noms d'îles commençant par *i*, *e*, *ai*, n'être autre chose que le phénicien אי, *île*. Cette *Ikaros* du golfe Persique est l'homonyme exact de l'*Ikaros* méditerranéenne, où a été localisée la légende d'Icare et qui a prêté son nom à la petite mer icarienne dont elle forme la limite septentrionale. Or on est généralement d'accord pour expliquer le nom de cette île, située juste en face et non loin de la côte de Carie, par *I+kar*, l'*île de Carie*. Le nom même de la Carie a été diversement interprété; on a voulu, non sans raison, y reconnaître le mot hébreu כר, *pâturage*, et aussi *brebis*, *troupeaux*. Il faut avouer que, si l'on peut considérer le nom de l'Ikaros méditerra-

néenne comme signifiant l'*île de Kar*, ou l'*île des pâturages*, des *troupeaux*, cette explication s'appliquerait encore bien mieux, sous tous les rapports, à notre Ikaros du golfe Persique, signalée justement par les troupeaux de cerfs et de chèvres sauvages qui y paissaient sous la protection d'une déesse en qui les Grecs n'ont pas manqué de voir leur Artémis.

Quoi qu'il en soit, cette vaste forêt d'Ikaros, avec les immunités qui s'y rattachaient, rappelle en grand les bois sacrés qui étaient presque toujours adjacents aux sanctuaires antiques. Ces bois servaient souvent de retraite à des animaux sauvages; ils finissaient par devenir dans certains endroits des espèces de parcs où l'on introduisait même artificiellement et où l'on entretenait ces hôtes privilégiés. Cela était surtout le cas en Orient. Ainsi le temple de la grande déesse syrienne à Hiérapolis était flanqué d'un véritable *Zoological Garden* où l'on nourrissait des bêtes de toute espèce, domestiques ou sauvages [1] : taureaux, chevaux, aigles, ours, lions, etc., sans parler des colombes et des poissons chers entre tous à la déesse. Il est vrai qu'à Hiérapolis on ne touchait pas à ces animaux, et qu'ils ne fournissaient point de victimes pour le sacrifice.

En ce qui concerne spécialement les cerfs, je ferai observer qu'ils trouvaient à Chypre, dans le bois sacré entourant le temple d'Apollon de Curium, le parèdre d'Artémis, un refuge assuré contre les pour-

[1] Lucien, *De dea Syra*, § 41.

suites des chasseurs et de leurs chiens, et qu'ils pouvaient y brouter tranquillement[1]. Mais il n'est pas dit qu'ils y fussent à l'abri du couteau du sacrificateur.

Les παράδεισοι où nous avons été conduit à supposer que les Carthaginois, à l'imitation des Égyptiens et des Assyriens, gardaient les cerfs mentionnés dans leurs tarifs de sacrifices, s'expliqueraient encore bien mieux si l'on pouvait admettre qu'ils avaient en outre le caractère de bois sacrés. Tout au moins pouvons-nous penser que ces παράδεισοι étaient, comme la plupart des établissements analogues des anciens, écuries, étables, greniers, etc., mis sous une protection divine spéciale : dans ce cas, Tanit-Artémis était naturellement désignée.

Il résulte donc de ce qui précède que le cerf aurait pu être importé en Afrique par les Phéniciens, non-seulement à titre d'animal sinon d'agrément, au moins de profit pour l'alimentation, mais aussi comme animal *propre au culte de Tanit.* Ces deux raisons n'en font du reste peut-être qu'une. La seconde me fournit l'occasion de soulever une dernière question fort importante au sujet du sacrifice du cerf et de sa valeur réelle dans le rituel carthaginois.

§ 9. — LE SACRIFICE DU CERF ET LES SACRIFICES HUMAINS DANS LES RITES ORIENTAUX.

Parmi les victimes de toute taille et de toute espèce, et dans la liste des offrandes de toute nature

[1] Élien, *De Histor. animal.* XI, 7. Élien parle spécialement des *biches, αἱ ἔλαφοι.* Cf. *Horus et saint Georges*, pp. 49, 50.

énumérées minutieusement par les règlements officiels du temple de Baal, l'on remarque tout d'abord l'absence d'une catégorie essentielle, d'une catégorie qui jouait malheureusement à Carthage un rôle considérable : *celle des victimes humaines*.

Tanit ne devait pas être désintéressée dans ces immolations atroces faites au nom de ce Kronos dont elle était, comme nous l'avons vu plus haut, la digne fille. Artémis, elle aussi, l'Artémis orientale surtout, était altérée de sang humain. C'est peut-être même sur ce terrain de commune barbarie que les anciens avaient établi en partie leur identification d'Artémis et de Tanit.

Si les victimes humaines, dont on serait quelque peu fondé à attendre dans ces documents la mention au moins déguisée, y font défaut, en revanche, nous y voyons figurer un animal sauvage, le cerf, dont la présence, bien qu'explicable en somme, n'a pas été sans nous causer pourtant quelque surprise. Ces deux particularités peuvent assurément n'avoir entre elles aucun rapport; toutefois, l'on est en droit, sans rien préjuger, de se demander si elles ne seraient pas par hasard connexes, et si le cerf ne tiendrait pas ici, dans une certaine mesure, la place de l'homme.

Cette conjecture prend quelque corps si on la rapproche du fait suivant constaté historiquement : *la substitution, dans le culte soit d'Artémis, soit de déesses orientales équivalentes, du sacrifice de certains animaux, et tout particulièrement du cerf, aux sacrifices humains.*

Je ne cite que pour mémoire la biche qui remplit dans le sacrifice d'Iphigénie la même fonction subrogatoire que le bélier[1] dans le sacrifice d'Isaac; nous allons retrouver tout à l'heure cette légende sur notre chemin.

Eusèbe[2] nous raconte, sur l'autorité de Porphyre, qu'à Laodicée, en Syrie, on avait anciennement l'habitude de sacrifier chaque année une jeune fille; mais

[1] Un אַיִל, d'après la vocalisation massorétique (*Genèse*, XXII, 13). Ce mot peut prêter à une double entente, exactement comme dans le tarif de Carthage. La légende pouvait y avoir visé un אַיָּל (*cerf*) pour peu qu'elle y fût sollicitée par quelque attraction mythologique. Or, ne l'oublions pas, le récit du sacrifice d'Isaac a subi une évidente manipulation fabuleuse, et cela chez les Sémites : Abraham devient pour Sanchoniathon (édit. Orelli, page 42) un *Kronos* ou *Israël phénicien* (*sic*) qui immole sur un autel son fils appelé *Ἰεούδ* (= יחיד, *unique*, épithète donnée à Isaac au verset 2 du récit biblique).

Au moment où Phrixus va être immolé en sacrifice à Zeus par son père Athamas, il est sauvé par sa mère Néphélè (la Nue), grâce à l'intervention du fameux *bélier* à la toison d'or. Dans ce mythe, l'animal ne joue pas précisément le rôle de substitut, mais celui de monture. Ce n'est que plus tard qu'il est sacrifié par Phrixus en personne, en l'honneur du dieu auquel il avait failli lui-même servir de victime. Le résultat, pour se faire un peu attendre, n'en est pas moins, comme l'on voit, le même, et, ici encore, la bête qui prend la place de l'homme serait, pour les Sémites, un איל, prêtant à la double entente de *cerf* ou *bélier*. La fable oscille entre plusieurs noms pour la mère ou la belle-mère de Phrixus; il est à noter qu'un de ces noms est *Gorgôpis* (selon Hippias, cité par le scholiaste de Pindare, IV[e] *Pyth.* v. 283 sq.), ce qui permet d'entrevoir dans cette histoire extrêmement défigurée l'intervention d'une *Athênê* (Anat, Tanit).

[2] Eusèbe, *Préparation évangélique*, IV, 16. *Ἐθύετο γὰρ καὶ ἐν Λαοδικείᾳ τῇ κατὰ Συρίαν τῇ Ἀθηνᾷ κατ' ἔρος (ἔτος) παρθένος, νῦν δὲ ἔλαφος. Καὶ μὴν καὶ οἱ ἐν Λιβύῃ Καρχηδόνιοι ἐποίουν τὴν θυσίαν, ἣν Ἰφικράτης ἔπαυσε.* Cf. Porphyre, *De Abstinentia*, II, 56.

que, depuis, cette horrible cérémonie avait été remplacée par l'immolation d'une biche.

Immédiatement après, — et la contiguïté de ces deux renseignements n'est pas indifférente, — Eusèbe et Porphyre ajoutent que les Carthaginois en Afrique avaient le même rite sauvage, auquel mit fin un certain Iphikratès, d'ailleurs parfaitement inconnu dans l'histoire. Malheureusement, nos auteurs ne nous disent pas d'une façon expresse que l'abolition à Carthage eut lieu dans les mêmes conditions qu'à Laodicée, c'est-à-dire avec la substitution d'un cervidé à la victime humaine. Nonobstant, le lien établi entre ces deux faits par les auteurs qui les rapportent est assez favorable à cette manière de voir, et la présence du cerf dans les tarifs carthaginois s'y rattacherait remarquablement bien. D'ailleurs, lorsqu'avec le progrès du temps, et à la suite de l'adoucissement des mœurs, ces divinités farouches consentaient à lâcher leur proie, elles ne devaient certainement pas le faire sans une compensation équivalente.

Mais il y a plus encore. La divinité à laquelle on immolait à Laodicée des jeunes filles et plus tard des biches, était une déesse. Cette déesse n'était pas, il est vrai, du moins si l'on s'en tient au dire de Porphyre et de son citateur Eusèbe, une *Artémis*, mais une *Athéné*. Une Artémis nous aurait permis de passer de plain-pied à Tanit, ce qui aurait notablement facilité notre démonstration. Mais il n'est pas impossible d'établir que cette prétendue Athéné de Laodicée nous cache, en réalité une Artémis, et que

derrière ces deux déesses d'allures et de nom helléniques se dérobe une déesse foncièrement orientale.

En effet, la véritable déesse de Laodicée, la déesse nationale, était bien Artémis. Au temps des empereurs romains, la *Diana Laodicea* était encore l'objet d'une grande vénération[1]. L'origine de ce culte devait remonter à la fondation même de la cité, ou plutôt à sa fondation à nouveau par Seleucus Nicator; car, avant de recevoir le nom de la mère du lieutenant d'Alexandre, Laodicée existait déjà sous le nom sémitique de Ramitha ou Ramantha[2]. Seleucus avait envoyé dans la vieille cité chananéenne, qui s'intitule sur ses monnaies à légendes phéniciennes : *mère en Chanaan*[3], la fameuse statue de l'*Artémis Brauronia* enlevée de l'Attique par Xerxès et retrouvée à Suse par l'armée d'Alexandre. Or, cette Artémis n'était autre, toujours d'après la tradition, bien entendu, que la non moins fameuse Artémis de Tauride à qui l'on sacrifiait les étrangers naufragés, et dont la statue enlevée par Iphigénie et Oreste avait été transportée par eux à Brauron en Attique[4]. Voilà une idole

[1] Lampride, *Ant. Heliogabalus*, 7.

[2] Eustathe, *Ad Dionys. Pericl.*, v. 915, 279.

[3] אם בכנען. Remarquons en passant que les Carthaginois se déclaraient eux-mêmes *Chananéens* à l'époque de saint Augustin (*Expos. ep. ad Rom.* XIII). Peut-être ce vocable de *Mère en Chanaan* a-t-il quelque rapport indirect avec la grande déesse adorée à Ramantha-Laodicée et assimilée à la ville elle-même. Pausanias nous apprend que *Athéné* était vénérée en Élide sous le surnom de Μήτηρ (V, III, 2). Euripide, lui aussi, connaît une Ἀθήνη Μήτηρ (*Hérācl.* 771).

[4] Pausanias, tout en relatant l'envoi de la statue à Laodicée (III, XVII, 8), conteste que la statue de l'Artémis Brauronia fût l'idole ap-

qui avait fait bien du chemin et qui nous rejette en pleine mythologie orientale.

Ainsi, nous rencontrons à Laodicée, à côté d'Athéné, une autre déesse, qui exigeait notoirement, comme elle, des sacrifices humains : Artémis. Cette Artémis, au moins à cet égard, ressemble singulièrement, il faut l'avouer, à l'Athéné sanguinaire dont Porphyre et Eusèbe nous ont signalé l'existence dans cette même ville.

L'espèce caractéristique à laquelle appartient l'animal substitué à la jeune fille, la biche, achève de nous révéler que cette prétendue Athéné est au fond une Artémis, car cette cérémonie pratiquée à Laodicée est la répétition annuelle et textuelle du sacrifice d'Iphigénie.

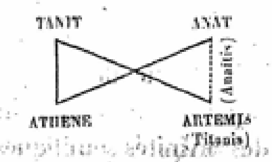
L'erreur, si erreur il y a, d'Eusèbe et de Porphyre, mettant Athéné au lieu d'Artémis, est, au reste, fort excusable. Athéné est une de ces personnalités du panthéon hellénique qui de bonne heure ont servi d'équivalents à des divinités sémitiques. Nous avons, par l'inscription bilingue de Larnax Lapithou, la preuve matérielle que la déesse phénicienne *Anat* correspondait officiellement à *Athéné*, pour les Phéniciens, au moins à Chypre. J'ai montré, dans le temps, que ce rapprochement mythologique avait dû avoir pour cause déterminante, sinon princi-

portée de la Tauride par Iphigénie et Oreste. Il est d'avis que les Lacédémoniens sont plus fondés dans leurs prétentions à cet égard, et rappelle que les Cappadociens et les Lydiens de leur côté déclaraient être les possesseurs de cette vénérable relique.

piante, un rapprochement paronomastique[1] : *Anata*, *Athana;* ענת, Ἀθάνα.

L'Athéné de Laodicée a donc au moins le droit d'être une *Anat*[2]. Mais *Anat* a d'autre part les plus grandes affinités avec *Tanit*, comme on l'a déjà remarqué par d'autres indices, et nous verrons tout à l'heure que Tanit elle-même, directement assimilée d'un côté à Artémis, offre d'un autre côté un embranchement latéral fort important sur Athéné (l'Athéné libyenne).

Afin d'exprimer succinctement ce complexe mythique sur lequel il me faudra revenir, je me bornerai pour le moment à un diagramme où se trouvent figurées les équations directes (diagonales) et leur intersection :



Si Seleucus choisit pour installer son Artémis orientale la ville de Laodicée, ce choix était-il purement arbitraire? N'est-il pas plus naturel de sup-

[1] *Horus et saint Georges*, p. 15, analogue et parallèle à celui de *Reseph* et *Perseus*.

[2] Les Lydiens, qui prétendaient être en possession de la véritable statue de l'Artémis de Tauride, adoraient Artémis sous le vocable d'*Anaïtis* (Pausanias, III, XVII, 8). Or *Anaïtis*, quoi qu'on en ait dit, nous reporte, par voie abusive, si l'on veut, à [illegible] et *Anat* à *Athéné;* d'où résulte encore, d'une autre manière, l'équation cherchée: *Artémis* = *Athéné*.

poser qu'il a été motivé par l'existence préalable, dans la ville chananéenne rénovée, d'un culte local offrant avec ce culte importé des analogies essentielles? Il pouvait y avoir *ab antiquo*, à Ramantha, une déesse sémitique associée à un dieu de même race, à qui l'on immolait des victimes humaines; qui, avant l'arrivée de l'Artémis Brauronia, d'origine également orientale, avait déjà peut-être pris le masque d'Athéné, et qui ne fit pas de difficultés pour l'échanger contre celui d'Artémis, en même temps qu'elle troquait contre une biche la vierge à laquelle elle avait droit.

Est-il téméraire d'inférer de tout cela que si l'Artémis de Carthage ne s'est pas montrée plus intraitable sur le chapitre du sacrifice humain que sa sœur l'Artémis syrienne de Laodicée, elle l'a fait au même prix, c'est-à-dire moyennant la même indemnité : l'animal de son choix? Dans ce cas, le cerf serait proprement, dans les tarifs de Carthage, comme ailleurs, la rançon de l'homme.

Ce caractère hiératique dont le cerf nous apparaît revêtu, joint aux considérations purement économiques que nous avons exposées plus haut, ne peut que nous aider à mieux comprendre l'intérêt multiple qu'avaient pu avoir à le transporter avec eux, d'Asie en Afrique, les Phéniciens adorateurs de Tanit-Artémis qui fondèrent Carthage.

Les monnaies proconsulaires de la famille Lollia, frappées en Cyrénaïque, nous montrent d'un côté *Diane*, de l'autre *le cerf* [1]. Je ne voudrais pas prêter

[1] Mionnet, *Descr. des méd. ant.* VI, 570, 571; plusieurs monnaies

à ce détail une importance exagérée, mais je ne puis cependant m'empêcher de faire remarquer que, si l'on rapproche de ces monnaies celles de Carthage si nombreuses où apparaît le *palmier*, le *phoinix*, armes parlantes de la *Phénicie*, l'on a dans ces trois mots, résumée avec le laconisme de la langue des médailles, toute l'histoire du cerf africain :

Ἄρτεμις — Tanit, φοῖνιξ, ἔλαφος.

La présence du cerf dans l'île de Corse soulève à peu près les mêmes questions que la présence du cerf en Afrique, et ici également la nécessité d'une importation s'impose à nous. Timée, nous apprend Polybe [1], qui ne cite les paroles de cet historien que pour les réfuter, avait écrit qu'il y avait en Corse des chèvres, des moutons et des bœufs sauvages, et en outre des *cerfs*, des lièvres, des loups et d'autres animaux; les habitants de l'île, assurait-il, se livraient à une chasse perpétuelle de ces bêtes. En ce qui concerne la première catégorie d'animaux, Polybe affirme que Timée fait erreur, et qu'il a pris pour des troupeaux de bœufs et de chèvres sauvages des troupeaux de bestiaux domestiques que l'on laissait paître à peu près en liberté, à cause de la nature accidentée de la contrée; il ajoute que ces prétendus bestiaux sauvages se réunissent parfaitement à l'appel du cornet des bergers. Quant à l'existence des liè-

(n[os] 155, 159) avec tête de Diane, et, au revers, cerf. Mionnet, *Suppl.* IX, n[os] 66-75.

[1] Polybe, XII, 3, 4.

vres, des loups et des *cerfs*, Polybe la nie formellement; il n'accorde à l'île que des renards, des lapins et des *πρόβατα* sauvages (mouflons?).

Voilà qui est catégorique. Or, n'en déplaise à Polybe, l'on trouve aujourd'hui en Corse une race de cerfs de petite taille, trapus, aux jambes courtes, au pelage brun, dont plusieurs naturalistes ont cherché à faire une espèce particulière sous les différents noms de *cervus elaphus corsicus*, *cervus corsicus*, *cervus mediterraneus;* mais l'opinion la plus probable est celle qui y voit une simple variété du cerf ordinaire[1]. Ces cerfs, que ne connaissait pas Polybe, sont-ils venus tout seuls dans l'île? L'antiquité a toujours soutenu que les cerfs traversaient la mer à la nage par bandes entières. Ainsi Élien raconte gravement quelque part que les cerfs de Syrie passaient en Chypre! On ne saurait, bien entendu, s'arrêter un instant à de telles fables, nées peut-être précisément du besoin d'expliquer la diffusion de cet animal dans le bassin méditerranéen, et son apparition dans des régions isolées que l'intervention humaine a pu seule lui rendre accessibles.

Pausanias[2] raconte qu'il a vu, non sans surprise, à Rome, des cerfs blancs, mais qu'il a négligé de demander *d'où* cette race, continentale ou insulaire, avait été *amenée* : *ὁπόθεν δὲ ἢ τῶν ἠπείρων οὖσαι, ἢ νησιώτιδες ἐκομίσθησαν*. Voilà un cas patent d'impor-

[1] Dr Chenu, *op. cit.* p. 123. Tel est l'avis du Dr Pucheran qui fait autorité dans la matière.

[2] Pausanias, VIII, xvii, 4.

tation, d'importation par mer peut-être, et cela justement pour l'animal qui nous occupe. Ce que les Romains ont fait, est-ce que les Carthaginois, maîtres de la mer bien avant les Romains, n'ont pas pu le faire aussi, eux dont les frères, ou plutôt les pères tyriens, de compte à demi avec Salomon, allaient chercher à Ophir, jusque dans l'Inde peut-être, non-seulement de l'or, de l'argent, des pierres précieuses, de l'ivoire, du bois de santal, mais des *singes* et des *paons*[1]? Si l'Europe, selon toute probabilité, doit aux Phéniciens l'introduction du paon indien, devenu aujourd'hui dans nos fermes une sorte d'oiseau de basse-cour, et peut-être aussi celle de la pintade[2] et du furet[3], est-il inadmissible que l'Afrique leur doive l'introduction du cerf?

N'oublions pas que l'Hercule tyrien, qui résume en lui le mouvement commercial et colonisateur de la Phénicie, apparaît non-seulement comme importateur de certains arbres utiles, mais aussi de certaines espèces d'animaux domestiques : *Secundam antiquam consuetudinem capras et oves Hercules ex Africa in Græciam exportavit*[4]. Il ne devait pas lui en

[1] I *Rois*, IX, 27; X, 11, 22. — Cf. II *Chroniques*, IX, 21.

[2] Pline, XXXVII, 11.

[3] Hérodote, IV, 192, et surtout Strabon, III, 2, 6; cf. Movers, *Phœn. Alt.*, II, II, 606.

[4] Varron, *De re rustica*, II, 1. Le trafic des animaux, sans parler du bétail humain destiné à alimenter l'esclavage, entraît pour une part notable dans le commerce phénicien. Ézéchiel (XXVII, 14) nous montre les Tyriens amenant du Togarmah (Arménie?) des chevaux de selle et de trait, et des mulets; de l'Arabie, des agneaux, des brebis et des boucs (*id.* 21). L'Égypte fournissait des bœufs (Achille Ta-

avoir coûté davantage de transporter le cerf en Afrique; c'est un service de plus à ajouter à ceux dont ses adorateurs prétendaient que l'humanité lui était redevable[1].

§ 10. — TANIT PENÉ-BAAL.

En assimilant, tout à l'heure, à la déesse carthaginoise Tanit la divinité féminine qui intervient si à propos pour protéger notre chasseur contre l'attaque du singe, j'ai adopté l'opinion généralement reçue au sujet du surnom de *Pené-Baal*, פן בעל, constamment porté par Tanit dans les inscriptions puniques. J'ai considéré, avec la majorité des savants, cette locution comme signifiant *Tanit, face de Baal;* j'ai même fait remarquer combien la représentation de notre déesse, réduite à une simple face ailée, était conforme à cette énergique image et l'éclairait d'un jour inattendu. La légitimité de cette traduction a été récemment l'objet de vives contestations que je ne saurais passer sous silence, parce que notre monument me semble jeter dans ce débat une donnée nouvelle singulièrement topique.

L'on a essayé d'établir que l'expression en ques-

tius, *Erotica*, II, 15). Salomon qui s'appliquait à suivre les errements commerciaux des Tyriens, ses alliés, ses associés, et probablement ses instituteurs, retirait de beaux bénéfices de la traite des chevaux d'Égypte (I *Rois*, x, 28, 29).

Les bergers grecs avaient dans leurs troupeaux des boucs de Libye, probablement comme étalons, à en juger par leur vigueur et aussi par leur caractère irritable et dangereux (Théocrite, III, 5).

[1] *Inscription de Délos* (Louvre, n° 68): *μεγίστων ἀγαθῶν παραιτίου γεγονότος τοῖς ἀνθρώποις.*

tion était purement géographique et voulait dire non pas *Tanit face de Baal*, qui est la face de Baal, mais bien la *Tanit de l'endroit appelé Pené-Baal*[1].

Je commencerai par faire observer que, même si la nature toponymique de ce vocable pouvait être prouvée d'une façon péremptoire, — ce qui est loin d'être le cas, — cette signification primitive ne serait pas exclusive d'une signification consécutive métaphorique, adéquate à celle qu'on reconnaissait jusqu'ici, d'un commun accord, à ce surnom de Tanit.

Admettons qu'à l'origine cette locution ait réellement signifié la *Tanit de (l'endroit appelé) Face-de-Baal;* ce nom de lieu, *Face-de-Baal*, devenu surnom de divinité, était fait à souhait pour glisser sur la pente mythologique. La chute était d'autant plus inévitable que, même dans cette hypothèse, un pareil nom était marqué de la tache originelle: né en somme d'une expression mythologique, il devait avoir une fin mythologique. Chez les Sémites, comme chez les Grecs, la géographie a fourni un aliment inépuisable aux combinaisons de la fable: noms de lieux et noms de dieux s'engendrent réciproquement avec une surprenante fécondité. Une Tanit adorée dans un endroit appelé *Face-de-Baal!* Mais pour qui connaît les procédés populaires d'éponymie chorographique, procédés qui sont de tous temps et de toutes races, *Tanit de Face-de-Baal* devait presque fatale-

[1] J. Halévy, *Mélanges d'épigraphie et d'archéologie sémitiques*, p. 42 et suiv. Cf. Oppert, *Comptes rendus de l'Académie des inscr. et belles-lettres*, 1867, p. 217.

ment devenir *Tanit de la face de Baal*, puis, finalement, *Tanit face de Baal*.

Au reste, rien de moins démontré que cette interprétation contre laquelle M. Ph. Berger, défendant l'opinion ancienne, élevait naguère, dans le *Journal asiatique*[1], de judicieuses objections. Il y aurait encore d'autres arguments fort sérieux à faire valoir à l'appui de la thèse usuelle, en négligeant même celui si direct que vient nous apporter la coupe de Palestrina.

Ainsi c'est, assure-t-on, l'île voisine de Carthage, appelée Πρόσωπον, *la Face* (sc. *de Baal*), qui aurait donné son nom pour qu'on en fît une qualification géographique de Tanit: la *Tanit de Prosôpon*, c'est-à-dire la *Tanit de l'île de la Face*. A peu près, par exemple, comme les Grecs disaient Artémis Φεραία = Artémis adorée à Φεραί, ou comme nous disons *Notre-Dame de Chartres*. Mais pourquoi ne serait-ce point au contraire l'île de Prosôpon, l'île dite *Face-de-Baal*, qui aurait emprunté le nom ou le surnom de la déesse carthaginoise?

Rien de plus naturel qu'une *île de Tanit* ou même une *île Tanit*.

Il y avait en Égypte une île appelée d'un nom analogue, Προσωπῖτις[2]. Cette île contenait une ville appelée Προσωπίς[3] ou Προσωπῖτις, comme l'île même: le nom égyptien de cette ville semble avoir été.

[1] *Journal asiatique*, 1877, février-mars, p. 147 et suiv.

[2] Ét. de Byzance, *s. v.*, *νῆσος Αἰγύπτου*.

[3] Ét. de Byzance, *s. v.*, *πόλις Αἰγύπτου*.

d'après le même auteur (*s. v.*) : Ἀτάρϐηχις[1]. Ce dernier nom doit nous cacher celui de la déesse *Hathor* à en juger par l'équivalent grec de Ἀτάρϐηχις = *Aphroditopolis*[2]. Il est curieux de trouver entre la *Prosôpis* d'Égypte et *Hathor* le même rapport qu'entre le *Prosôpon* de Carthage et *Tanit*, l'Hathor phénicienne.

Je signalerai une autre île portant un nom de déesse, et de déesse notoirement phénicienne: c'est *Astarté*, île d'Éthiopie citée dans le Périple de Marcianus[3]: Ἀσlάρτη, νῆσος ἐν Αἰθιοπίᾳ. Il est clair ici que c'est l'île qui a emprunté son nom à la divinité et non pas la divinité qui lui a emprunté le sien.

Plusieurs îles avaient le nom d'Ἀφροδισίας, entre autres lieux sur la côte nord de Libye (Scylax, 108; *Stadiasm. mar. mag.* 49; cf. Ét. de Byz.); une autre auprès de Cadix (Pline, IV, 36 = Erytheia). Ce même nom significatif appartenait aussi à des promontoires ou à des villes situées sur ces promontoires, par exemple en Carie (Pline, IV, 36; cf. Ét. de Byz. : auprès de Cnide), en Cilicie (Diodore de Sicile, XIX, 64), etc. Comparez encore Port-Vendres, *Portus Veneris*.

Si nous nous rappelons l'identité, précédemment

[1] Πόλις ἐν τῇ Προσωπίτιδι νήσῳ.

[2] Strabon, II, xvii, 802, ville du nome *Prosôpitis*. — Cf. Hér., I, 41.

[3] Marcianus, I, 14. — Cf. Ptolémée, IV, vii, 36 : Ἀστάρτη (ἡ Ἀστάρτης νῆσος); et *id.* IV, v, 17, dans le golfe Arabique : Ἀφροδίτης νῆσος. (Cf. Agatharchides, 81). Comparez encore deux *îles d'Isis*, dans la mer Rouge, l'une à l'extrémité nord, sur la côte d'Arabie, l'autre à l'extrémité sud, à l'entrée du détroit de Bab el-Mandeb, avec un port du même nom.

démontrée, de *Tanit* et d'*Artémis*, nous devrons attacher aussi quelque valeur à la présence du nom d'*Artémis* dans certains noms de lieux; sans parler des innombrables *Artemisia* géographiques, je citerai Ἄρτεμις, localité de Cyrénaïque (Ptolémée, IV, 4, 11); Ἀρτέμιδος λιμήν, ville maritime de Corse (Ptolémée, III, 2, 5; cf. Pline, III, 12); Ἀρτεμίτα, une des îles Échinades (Strabon, I, 59); Διάνιον (Dianium = Ἀρτεμίσιον), ville et cap de l'Espagne Tarraconaise (Strabon, III, 159; cf. Ptolémée, III, 6, 15).

Je n'ai point la prétention de passer en revue toutes les localités insulaires ou, pour le moins, maritimes qui ont emprunté leurs noms à des divinités féminines. Cette conception est tellement naturelle qu'on a, dans nombre de cas, appliqué le procédé inverse, c'est-à-dire qu'on a créé des êtres mythologiques avec des noms primitifs appartenant à cette catégorie et qui n'avaient eux-mêmes, à l'origine, rien de mythologique. Ce qu'il y a de curieux pour nous, c'est que beaucoup de ces entités géographiques ont été classées dans le groupe des *Titanides*, c'est-à-dire, comme nous l'a appris Sanchoniathon, des *Artémides*, des sœurs de *Tanit : Thraké, Ortygia, Eubœa, Kirké* sont des Titanides. L'île de Carthage pourrait donc, à double titre, prendre rang à côté d'elles.

Je me demanderai encore si l'on ne doit pas chercher le nom de la déesse phénicienne *'Anat* (dont nous avons vu les proches affinités avec Tanit) dans l'île Ἀναθώ signalée par Isidore de Charax[1], sur le

[1] *Geogr. Gr. min.* Mansiones Parthicae, p. 249, = Βέθανα (*Beth

cours supérieur de l'Euphrate. Ce qu'il y a de curieux, c'est que, suivant Étienne de Byzance (s. v. Τύρος), Arrien donnerait à cette *Anatho* ou *Anatha* le nom de *Tyr* : Ἀρριανὸς δὲ τὰ Ἄναθα Τύρον καλεῖ.

Enfin, je ne serais pas surpris que le nom de la déesse *Tanit* fût pour quelque chose dans l'origine de celui de *Tunis*. Déjà Gesenius, avec sa pénétration habituelle, avait été frappé du rapport qui existe entre ces deux mots (*Scripturae ... monumenta*, p. 117). On a eu tort de perdre de vue ce rapprochement, dans ces derniers temps; il est d'autant plus remarquable que les objections qu'on pourrait être tenté de tirer de la forme grecque Τύνης (τ = ת) s'évanouissent quand on prend la forme arabe actuelle, dont la racine va plonger, par delà la couche grecque, dans le sol phénicien : تونس. La résolution du ת final en sifflante est un fait bien connu dans le passage des anciens dialectes sémitiques à l'arabe; c'est ainsi que le nom de la עטרות moabite devient عطاروس. Si jamais l'on parvient à prouver d'une façon certaine cette étymologie bien tentante du nom de Tunis, on en tirera une grande lumière,

Anat, maison de 'Anat), selon Ptolémée (V, 17, p. 377); cf. Ammien Marcellin, XXIV, 1, 6, et Theophyl. Simocat. IV, 10; V, 1. — Ce qui m'enhardit à faire ce rapprochement, c'est que la forme arabe actuelle de ce nom de lieu contient le *aïn* initial correspondant au *aïn* de 'Anat. Au surplus, la toponymie palestinienne nous prouve que le nom de la déesse 'Anat a servi d'élément formatif à des noms de lieux; on peut hésiter à le reconnaître dans le nom de la ville de Benjamin, ענתות, mais il est difficile de ne pas le voir dans les noms de בית ענות, ville de Juda, et בית ענת, ville de Naphtali.

non-seulement pour l'explication du Prosôpon de Carthage, mais encore pour la véritable prononciation, jusqu'ici inconnue, du nom de la déesse, que j'écris *Tanit* pour me conformer à l'usage, mais qui pourrait fort bien être *Tounit* [1].

Je crois qu'il y a lieu aussi de prendre en considération, à propos de l'île carthaginoise de Prosôpon, le nom du promontoire sur lequel s'élevait la fameuse Bérénice de la Pentapole africaine, auprès du lac Triton : *Ψευδοπενιάς* [2]. La seconde partie de

[1] Il serait bon, du reste, d'examiner d'un peu près les éléments d'informations que peut nous fournir, sur l'antiquité punique, le monde arabe qui l'a remplacée dans les mêmes lieux. En Syrie et en Palestine ce genre d'enquête nous a mené à de précieuses constatations. Je crois qu'il en serait de même en Afrique. En voici deux exemples : Yaqout mentionne à Tunis une porte appelée باب المعشوق. On ne saurait manquer d'être frappé de cette répercussion littérale du تل المعشوق de Tyr, et de tous les souvenirs mythologiques qu'il évoque et qui ont été si souvent signalés (*Melqart*). A Tunis également est un sanctuaire objet d'une extrême vénération, placé sous l'invocation de المؤدّب مُحْرِز : c'est par lui que jurent les matelots; la poussière recueillie dans le tombeau du saint personnage et jetée dans les flots courroucés a la propriété de les apaiser. Qui hésiterait à reconnaître là une trace du Poseidon phénicien? Le surnom même de *Mouhriz*, « le gardien », est extrêmement curieux, car il nous reporte, par la racine *haraz* dont il dérive, à ce mystérieux Χορζάρ, le Poseidon des *Philosophoumena*, maître et gardien de la mer.

[2] Strabon, XVII, III, 20. *Ἔστι δὲ ἄκρα λεγομένη Ψευδοπενιάς, ἐφ' ἧς ἡ Βερενίκη τὴν θέσιν ἔχει παρὰ λίμνην τινὰ Τριτωνιάδα, ἐν ᾗ μάλιστα νησίον ἐστὶ καὶ ἱερὸν τῆς Ἀφροδίτης ἐν αὐτῷ.* Cet îlot du lac Triton, consacré à Aphrodite, serait-il celui qu'Hérodote place au même endroit et appelle Φλά (Hérod., IV, 178)? Si cette île lacustre de Φλά est identique, comme le pense Pape (I, 1637), avec l'île de Φνᾶ (Io. Alex. π. μ. λ. 8, 5) = Φνεί de l'*Etymologicum magnum*, aurions-nous encore affaire à un פני analogue au Πρόσωπον de Carthage et à la Προσωπῖτις insulaire d'Égypte?

ce nom, difficilement ou tout au moins peu vraisemblablement explicable par le grec, rappelle de bien près פנים, פני, *face;* il se pourrait que le cap de Bérénice fût un *Prosôpon* comme l'île de Carthage, comme le cap syrien Θεοῦ πρόσωπον, et que le mot hybride Ψευδοπενιάς fût l'équivalent de Ψευδοπρόσωπον.

L'île de Carthage pourrait donc être redevable de son nom à la déesse Tanit. Il n'y aurait rien d'impossible à ce que le Θεοῦ πρόσωπον de la côte de Syrie, qu'on a depuis longtemps invoqué à titre de comparaison, nous masquât, lui aussi, une entité *féminine* analogue; cette entité, il nous en aurait peut-être même restitué l'équivalent sous la forme d'un de ses noms modernes : il s'appelle le *Cap de la Madone*[1].

[1] E. Renan, *Mission de Phénicie*, p. 145. « Le massif du cap *Theou Prosopon*, enfin, a conservé beaucoup de traces de son passé phénicien. Le nom primitif de ce cap était sans doute Phaniel ou Phanouel, nom que nous trouvons en Palestine aux endroits où l'on croyait que Dieu était apparu. Peut-être est-ce une traduction de פני בעל « face de Baal », épithète constante de *Rabbath Tanith* dans les inscriptions carthaginoises. Le nom de *cap Madonne* serait-il un écho du nom de *Rabbath?* »

On pourrait supposer tout d'abord que cette appellation de *cap Madonne*, marquée au coin italien, est d'origine purement occidentale et récente; mais elle a une racine ancienne et locale. Elle provient d'un couvent indigène qui s'élève au sommet du Theou Prosopon et qui est consacré à la Vierge, sous le vocable significatif de *Nouriyè* « la lumineuse ». Une légende raconte que le couvent fut fondé par un marin en danger de mort à qui apparut, au lieu même du sanctuaire, dans la nuit et la tempête, une lumière surnaturelle (Ritter, *Erdkunde*, VIII, 2, 588). Il y a là probablement une obscure mais in-

Il n'est pas jusqu'au *Penouel* ou *Peniel* de la Palestine transjordanienne qui ne soit susceptible d'être rangé par un côté dans cette catégorie de noms caractéristiques.

La tradition qui s'y rattache nous ramène tout droit au point qui nous occupe : la valeur réelle de l'expression *pené-Baal* appliquée à Tanit.

Il est, en effet, très-remarquable de voir que, dans la lutte nocturne de Jacob et d'Élohim, à *Penouel*, tradition qui vise incontestablement à expliquer ce nom de lieu (*Face-de-El*), le lutteur divin est, pour les plus anciens interprètes de la Bible, l'*ange*, le מלאך d'Élohim. Si même l'on compare, sur cette tradition, *Genèse*, XXXII, 24 et *sq.* à *Osée*, XII, 4-5, l'on constate que la substitution du מלאך, si tant est que ce soit une substitution, est ancienne. A ce compte, מלאך = פני־אל, et le Peniel biblique aurait aussi pour origine, comme les noms congénères, une manifestation divine sous forme d'*hypostase*. Seulement, ici, le sexe de l'être hypostatique n'est point féminin ou, tout au moins, reste indéterminé.

Je n'ai point besoin de rappeler les passages connus où nous voyons Jéhovah déléguant ses pouvoirs à un מלאך, quand il s'agit de se révéler aux yeux des hommes, et les rapports qu'il y a entre les angélophanies et les théophanies. Il y en aurait long à dire

time réminiscence de la divinité gardienne éternelle de ce cap et une allusion directe à la théophanie qui lui avait valu son nom antique.

sur ce sujet. Je me bornerai, pour l'instant, à citer un verset d'Isaïe bien frappant :

ומלאך פניו הושיעם[1].

Et l'ange de sa face (de Jéhovah) *les a sauvés.*

Ces paroles s'appliquent merveilleusement à Tanit telle qu'elle se manifeste sur notre coupe, et reçoivent, en retour, de cette scène une lumière étrange : nous voyons ici Tanit jouant, conformément à son nom, le rôle d'*ange de la face de Baal*, et intervenant, à cet état, pour une *œuvre de salut*. Quand je dis *ange*, je pèse toute la gravité de ce mot, et je me réserve de démontrer que la figure de cette divinité rentre en plein dans l'iconographie angélique dont elle nous offre un des plus anciens spécimens. Mais je reviendrai d'une façon spéciale, au cours de la présente étude, sur la question capitale d'exégèse que soulève ce rapprochement, dont l'on peut, dès maintenant, prévoir les conséquences. J'en ai dit assez pour faire comprendre que la conception de Tanit, comme émanation hypostatique de la face de Baal, comme *ange de la face*, en un mot, n'est pas chose si contraire au génie sémitique qu'il soit besoin de recourir, pour expliquer la locution de פנ־בעל, à un faux-fuyant géographique[2].

[1] *Isaïe*, LXIII, 9.

[2] Ἄγγελος était un surnom d'*Artémis* (= Tanit), à ce que nous apprend Hesychius, et aussi d'Hécate à Syracuse (*Schol. Theocr.* II, 12). Nous allons voir à l'instant que la triple Hécate a, par la triple Gorgone, des accointances avec Tanit.

L'on a fort justement, à plusieurs reprises, comparé cette apposition contestée qui définit le nom, et je crois pouvoir ajouter maintenant *les fonctions* de Tanit, à des appositions analogues accompagnant le nom d'autres déesses phéniciennes : par exemple, *Astarté*, שם־בעל, que je traduirai soit, avec Lévy de Breslau, par *Astarté ciel-de-Baal*, soit par *Astarté du ciel de Baal*, et que je comparerai au nom même de la déesse Hathor, *Hat + hor = maison d'Horus*. Et encore : *ʿAnat*, עז־חים, ce qui est rendu en grec (inscription bilingue de Larnax Lapithou) par Ἀθηνᾷ Σωτείρᾳ et signifie non pas, comme on le dit couramment, *ʿAnat force-de-vie*, mais *Anat* (*du*) *salut-de-vie* (= Σώτειρα)[1].

Je crois que les locutions telles que פנ־בעל, שם־בעל, etc., où entre un *nom de dieu*, ont l'origine suivante. Les dieux et les déesses sémitiques portent des noms génériques appliqués à des personnalités distinctes; il y a des *Baals*, des *Resephs*, des *Molochs*, des *Astorets*, des *Anats*, des *Tanits* différents les uns des autres et pouvant se combiner de plusieurs manières. La stèle de Mesa, par exemple, nous offre une עשתר כמש, une *Astor-Chamos*, c'est-à-dire une *Astor de Chamos;* Chamos avait son Astarté qui, tirée de sa propre substance, faite à son image, lui servait de

[1] Comme qui dirait *Notre-Dame-du-Salut*. עז, dans le sens de *σωτηρία* : cf. Psaumes, XXVII, 2 : יהוה מעוז חיי; *id.* XXVIII, 2; LXII, 8 : יהוה עז למו; *id.* XLVI, 8, etc… La version des Septante se sert volontiers, pour traduire cette locution עז, מעוז, de l'expression *ὑπερασπιστής*, qui fait image et évoque le souvenir plastique de l'*Athéné à l'égide tutélaire*.

parèdre *féminine*, peu importe à quel titre, épouse, sœur, mère ou fille, peut-être tout cela à la fois, car les doctrines orientales, loin de reculer, dans leurs systèmes théogoniques, devant les associations basées sur l'inceste, ont toujours, au contraire, recherché volontiers cette complication mystique. Mais d'autres dieux pouvaient avoir, avaient même certainement leur Astor ou leur Astoret. Il fallait donc préciser, pour éviter la confusion, l'*Astarté de Chamos*, l'*Astarté de Baal*, etc. Seulement, au lieu de déterminer la déesse par la simple adjonction du nom de son parèdre mâle, l'on a de bonne heure été tenté de lui relier ce nom par l'intermédiaire d'un mot marquant le rapport dans lequel elle se trouvait vis-à-vis de ce dieu envisagé, non pas à l'état théorique, inerte, mais à l'état fonctionnel, en mouvement, c'est-à-dire par l'énonciation d'une des qualités de ce dieu, d'un de ses attributs, voire même d'un de ses actes, pour ne pas dire d'un de ses organes!

A ce second procédé, qui répondait aux plus secrètes aspirations de la théologie sémitique, et qui a peut-être *sa source* en Égypte, doivent être rapportés les déterminatifs du type שם־בעל, פנ־בעל et autres similaires. On trouvera peut-être, dans le même ordre d'idées, des רוח בעל, עין בעל, יד ou ימין בעל, דבר בעל, קול בעל, כבוד בעל, חסד בעל, etc.

Ce genre d'expressions élevées à la hauteur de déterminatifs finit à la longue par constituer de véritables êtres de raison, des entités distinctes, ayant un corps, vivant d'une vie propre, tout en conti-

nuant de se rattacher mythologiquement à leur générateur par les liens de la parenté la plus variée. Ce sont de telles abstractions qui ont servi d'amorces aux anges et aux éons, issus de la divinité proligère par une sorte de segmentation métaphysique tout à fait parallèle au dédoublement sexuel qui a donné naissance aux déesses, et se confondant même parfois avec lui. C'est par cette voie qu'une *Tanit de la face de Baal*, en s'identifiant avec son déterminatif aussi intimement qu'elle était, à l'origine, identifiée avec le dieu lui-même, et en remontant, pour ainsi dire, à sa source, a pu devenir, à un moment, une *Tanit face de Baal*.

A ce compte, עשתרת שם־בעל, תנת פנ־בעל, seraient donc au fond l'équivalent de עשתרת בעל, תנת בעל, la *Tanit*, l'*Astoret de Baal*, de même que l'*Astor de Chamos* pourrait être plus tard עשתר פנ־כמש, l'*Astor de la face de Chamos*, et plus tard encore, l'*Astor face de Chamos*.

Si les noms de dieux ont servi de déterminatifs aux déesses, il serait intéressant de constater que, dans certains cas, les noms de déesses ont rendu le même service à certains dieux. Mais je ne puis aborder en ce moment cette question.

On ne saurait nier assurément que souvent les noms de dieux sémitiques ont des déterminatifs *géographiques;* mais tout déterminatif n'est pas forcément géographique. Il est indubitable que בעל תרז, בעלת גבל, par exemple, ne peuvent signifier que le *Baal de Tarse*, la *Baalat de Gebal*, exactement comme

Ζεὺς Δωδωναῖος, le *Zeus de Dodone*, et Ἄρτεμις Ἐφεσία, l'*Artémise d'Éphèse;* mais un Ζεὺς βροντῶν, une Ἄρτεμις σώτειρα, ne sauraient être autre chose qu'un *Jupiter tonnant*, une *Diane Sospita*[1]. Les qualificatifs divins, chez les Sémites, sont de provenance tout aussi diverse que chez les Grecs; il y en a de géographiques, cela est sûr, mais il y en a aussi de descriptifs, d'attributifs, etc.

[1] De même, un בעל שמם est, de toute évidence, un *Baal des cieux*, un Ζεὺς ἐπουράνιος. En revanche, je suis tout disposé à voir dans le nom de בעל חמן, parèdre de Tanit, une appellation géographique.

M. E. Meyer, qui s'est rallié à l'explication du surnom de Tanit par un vocable géographique, a cru récemment (*Zeitschrift der d. morgenländischen Gesellschaft*, XXXI, 720) reconnaître le Baal Hammon et la Tanit de Carthage dans une dédicace latine, recueillie à Lambèse par M. l'abbé Delrieu, et publiée par M. H. de Villefosse dans la *Revue archéologique* (1876, I, 127) : SATVRNO DOMINO ET OPI REGINAE. « *Offenbar*, dit-il, *ist* Saturno Domino = לארן לבעל, *und* Opi Reginæ = לרבת לתנת. » Et il s'appuie sur cette hypothèse pour attaquer l'identification, proposée par Gesenius, de Tanit avec la *Juno Cœlestis* de Carthage. Je ne saurais, pour ma part, souscrire à l'opinion de M. Meyer; je considérerais plutôt, dans le texte de Lambèse, Saturne comme répondant à Kronos, à *El*, par conséquent. Quant à Ops, ce ne peut être autre chose que *Rhea*. Or, la Rhea phénicienne s'appelait Ἀμμὰς (*Etymologicon magnum*); elle figure sous ce nom dans une inscription punique (n° 215, *Punische Steine*, de J. Euting) qui débute ainsi : לרבת לאמא. N'est-ce pas exactement le OPI REGINAE de Lambèse? L'équivalent phénicien de l'inscription provenant de cette dernière localité serait :

לארן לאל (.....) ולרבת לאמא

M. Meyer devra, en conséquence, modifier les conclusions offensives et défensives qu'il a cru pouvoir tirer d'une conjecture sans fondement.

§ 11. — TANIT FACE DE BAAL ET LES ORIGINES DE MÉDUSE.

Cette conception plastique de la déesse Tanit, qui se réduit à *une face féminine ailée*, et nous offre ainsi un commentaire des plus opportuns de l'expression punique פנ־בעל, va nous permettre d'aborder un nouveau problème mythologique.

Avant d'étudier, dans toute son étendue et dans toutes ses conséquences, le contact, historiquement démontré, de Tanit et d'Artémis, nous avons sommairement constaté que la représentation de Tanit, telle qu'elle se voit sur notre coupe, se rattachait visiblement à l'iconographie égyptienne, et reproduisait notamment les traits de la déesse Hathor.

Mais cette affinité égyptienne ne s'arrête pas là. Je pense qu'il est possible d'établir que la face de Tanit est bien, sous tous les rapports, l'équivalent de la face de Hathor, de la déesse égyptienne qui, elle aussi, contient en elle, onomastiquement, l'essence et l'image d'un dieu : *Hat-hor*, maison de Horus, et qui porte souvent sur sa tête, entre ses cornes en croissant, le disque solaire.

Après avoir descendu jusqu'aux relations de Tanit avec le panthéon hellénique, nous allons avoir à remonter jusqu'à ses relations avec le panthéon égyptien, et nous verrons que cette double adhérence de la déesse phénicienne, loin de nous écarter de notre premier ordre de recherches, nous y ramènera, au contraire, directement, en introduisant entre ces trois mondes religieux un trait d'union essentiel.

Sur les monuments égyptiens, la tête de Hathor se détache déjà volontiers de son corps, et l'on rencontre le masque isolé de la déesse répandu sur nombre d'objets comme emblème, parfois même comme simple thème décoratif.

Ces faces de Tanit et de Hathor peuvent être comparées directement; mais le rapprochement devient autrement instructif si l'on y fait intervenir un élément hellénique ou du moins un élément fourni par le monde hellénique : *la face de Méduse, de la troisième Gorgone.* C'est le masque féminin de Hathor, reconnaissable à ses deux oreilles de vache, qui, combiné dans certains cas avec la face hideuse du dieu Bes [1], me paraît avoir, par l'intermédiaire de la face de Tanit, donné naissance au masque de la Gorgone : plastiquement et mythologiquement, Méduse est fille de l'Orient, ou plus exactement de *la Libye* [2], c'est-à-dire du pays même de Tanit.

Il m'est impossible de traiter en passant cette question sur laquelle j'ai déjà rassemblé depuis longtemps de nombreux matériaux; je ne puis cependant me soustraire à la nécessité de toucher un sujet sur lequel la coupe de Palestrina nous apporte des infor-

[1] La ressemblance de la face grimaçante de la Gorgone avec celle de Bes avait déjà frappé, sans qu'on pût en rendre autrement compte.

[2] Une tradition fait naître du sang de Méduse décapitée par Persée le *corail;* cette légende bizarre, recueillie dans un hymne orphique, pourrait bien avoir visé la paronomasie פנים, פן «visage, face» (Tanit Pené-Baal), et פנינים, פניים, פני «corail» (*Peni, Peniïm, Peninim*).

mations inestimables. Je me bornerai seulement à quelques brèves indications sur les résultats que j'avais obtenus avant de connaître ce monument, résultats qui peuvent se résumer en deux mots :

La Tanit libyenne, la Tanit face-de-Baal, est le prototype mythique et local immédiat de Méduse.

Commençons par faire abstraction de l'identification courante de Tanit avec Artémis, en tenant compte de ce fait fréquent, que ces assimilations mythologiques plus ou moins arbitraires, consenties entre Grecs et Phéniciens, ont varié suivant les lieux et les temps, et peut-être dans les mêmes lieux et les mêmes temps, selon que l'on procédait de l'hellénisme au sémitisme ou inversement. Par exemple, pour un Sémite, Tanit pouvait correspondre à Artémis, tandis que, pour un Grec, Athéné pouvait correspondre à cette même Tanit.

En tout cas, les exemples d'une même divinité ayant, dans ces conditions, subi deux et jusqu'à trois assimilations en apparence contradictoires, ne sont pas rares, et j'ai eu moi-même occasion d'insister plusieurs fois sur ce fait.

Cela posé, il est aisé de démontrer que *Tanit* a eu aussi pour équivalent *Athéné*, concurremment avec Artémis. Je ne rappelle que pour mémoire la tradition oscillant, au sujet de la déesse orientale de Laodicée, entre Artémis et Athéné. Je m'appuie surtout sur l'existence d'affinités directes entre Tanit et Athéné.

Tanit confine par plusieurs côtés à une certaine

Athéné[1] africaine; or Athéné a une tendance des plus accusées dans la légende grecque à se confondre elle-même avec la Gorgone libyenne, dont elle est l'ennemie mortelle, Γοργοφόνος, mais en même temps l'image, Γοργῶπις[2].

La signification lunaire de Méduse a été depuis longtemps démontrée[3]. Il suffirait pour l'établir de citer le nom de *γογόνιον* appliqué à la face lunaire[4]. L'Athéné libyenne, résidant auprès du lac Triton, ou sortie même de ce lac[5], et objet d'un culte spécial en Afrique, avait la même signification; les anciens la considéraient formellement comme une déesse synonyme de *Seléné* et de *Méné;* cette Athéné lunaire a même cédé à l'astre qu'elle représente son épithète caractéristique : la lune, qui est *κύκλωψ*, est également *γλαυκῶπις*!

Tanit, elle aussi, comme toutes les grandes déesses

[1] La consonnance même des deux noms, *Athéné* et *Tanit*, consonnance toute superficielle, n'a pu que favoriser le rapprochement. Nombre de contacts entre la mythologie grecque et la mythologie sémitique ont été déterminés par de semblables attractions phonétiques qui n'ont, naturellement, aucune valeur étymologique.

[2] Cf. l'*Athéné* adorée par les Kernéens, sous le nom même de *Gorgô*.

[3] Preller, *Griech. Mythol.* II, 64 (2te Ausg.).

[4] Hécate, lunaire comme la Gorgone, est, comme elle aussi, triple. D'autre part, souvent Hécate = Artémis, or Artémis = Tanit.

[5] Ἀθήνη Τριτωνίς, Τριτογένεια. Lorsqu'on voit Hérodote aller même jusqu'à prétendre que les Grecs ont emprunté aux *Libyennes l'habillement et l'égide des statues d'Athéné* (IV, 189), l'égide décorée de la *tête de la Gorgone*, il est difficile de nier les rapports intimes établis entre Athéné, Tanit et Méduse.

orientales, est la lune[1], la reine et pour ainsi dire le visage de la nuit, au même titre que Baal est le soleil, le roi du jour. C'est sous cet aspect qu'elle a été assimilée directement par les Grecs à leur Artémis[2].

Cette Seléné libyenne nous fournit même le moyen de fermer complétement le circuit lunaire qui met en communication Tanit-Artémis et Athéné-Gorgo. En effet, Seléné est, comme sa sœur Phœbé, une Τιτανίς (Apollon. de Rhodes, 4, 50; cf. Ovide, *Fastes*, IV, 943); or, au taux de conversion mythologique établi par Sanchoniathon et calculé plus haut, *Titanis = Artémis = Tanit.*

[1] Gesenius, *Monumenta*, etc., p. 116. Movers, dans Ersch et Gruber, *Encykl.* s. v. *Phönizien* (III, 24, p. 386). Cf. M. Ph. Berger, *Journal asiatique*, 1877, IX, p. 158.

[2] Il n'y a pas lieu d'être surpris si Tanit a été rapprochée, d'un côté d'*Athéné*, de l'autre d'*Artémis*. C'est ainsi que le *Reseph* phénicien a subi la bifurcation de *Persée* et d'*Apollon*. De pareils doublets mythologiques, qui s'expliquent souvent par des différences de lieux et de temps, ne sont ni rares, ni invraisemblables. Les correspondances établies entre les cultes helléniques et le culte romain nous en offrent plus d'un exemple. C'est un phénomène qui s'est toujours produit et qui se produira invariablement entre deux religions mises historiquement en présence sur une large surface et pendant une période de temps prolongée. Pour le cas présent, par exemple, on pourrait admettre (ceci n'est qu'une hypothèse destinée à faire mieux comprendre ma pensée) que la Tanit asiatique avait été d'abord identifiée avec *Artémis*, tandis que 'Anat l'était avec *Athéné*; puis que Tanit, transplantée en Libye par les émigrés tyriens et ayant reçu un développement propre sur le sol africain, y a été reprise par les Grecs dépaysés, sous la forme d'une *Athéné*; plus tard les Romains, à leur tour, y ont voulu voir leur *Junon*. D'ailleurs, l'Athéné tritonienne a de tout autres allures que l'Athéné purement hellénique: c'est une vierge guerrière et *chasseresse* comme Artémis (ἐπὶ θήραν τε ἐξιέναι. Diodore de Sicile, III, 57, 70).

D'un autre côté, Seléné (=Athéné africaine, tritonienne), chez les Grecs, reçoit des qualificatifs qui la rapprochent sensiblement de la *vache*, et, par conséquence, de Hathor; elle est *ταυροφυής*, *βοῶπις*, *εὐκέραος*, *κερόεσσα*, *κεραίη*, *βοῶν ἐλάτειρα* (conf. *βόες Σελήνης*).

La déesse Hathor, il est vrai, n'a pas, à proprement parler, un rôle lunaire; elle est le ciel nocturne dans son ensemble; mais je crois qu'on peut admettre que si son corps est l'image de la nuit, sa face, considérée à part, est la face lunaire. D'ailleurs Isis, dont le caractère lunaire est patent, lorsqu'elle est coiffée du disque et des deux cornes de vache, se trouve dans ce type, comme nous l'apprend M. E. de Rougé [1], presque complétement confondue avec *Hathor*, et de très-anciens monuments lui donnent déjà la vache pour symbole. Je ferai remarquer, d'autre part, que Hécate et la Gorgone, outre leur aspect lunaire restreint, représentent également, d'une manière plus générale, la nuit.

N'oublions pas, au surplus, qu'il s'agit ici non pas de répétitions littérales de certains mythes, mais d'adaptations, et d'adaptations où l'iconographie a eu une part au moins aussi large que le dogme. Il se peut que le contact égyptien et carthaginois, en

[1] E. de Rougé, *Notice*, etc., p. 138. Cf. p. 133 : *Hathor est souvent identifiée avec Isis*. Il y avait en Égypte une *Aphrodite Scotia*, qui n'est autre chose que Hathor; or Diodore compare cette Aphrodite des ténèbres à l'Hécate lunaire. La mythologie égyptienne nous offre une Hathor céleste et une Hathor infernale, de l'Amenti.

ce qui concerne Tanit, ne se soit pas opéré directement par Hathor, mais par une des variantes de cette déesse, par exemple *Neith qui jouait dans le culte de Saïs le même rôle que Hathor*[1]. Il n'y aurait même rien d'impossible à ce que le nom de *Neith* fût pour quelque chose dans la formation du nom de *Tanit*[2], dont l'origine ne s'explique pas clairement par le phénicien; d'un autre côté, cette *Neith* a subi de la part des Grecs une identification expresse avec *Athéné*, ce qui nous ramène par une autre voie à notre *Athéné* tritonienne, équivalent direct de *Tanit*. Ce serait alors plus spécialement de la partie occidentale de la basse Égypte, c'est-à-dire la plus voisine des Carthaginois, que serait sorti, sinon le culte

[1] P. Pierret, *Catalogue de la salle historique de la galerie égyptienne*, p. 190.

[2] La transcription généralement reçue de תנת par *Tanit* n'a rien d'obligatoire; elle pourrait être tout aussi bien *Taneit* = *Tanêt* (תנית). *Taneit* peut être *considéré* comme se décomposant en *Ta* + *neit*, où *ta* représenterait l'article féminin égyptien. Cette *explication* de תנת par *ta* + *Neith*, proposée il y a bien longtemps déjà par Hyde, Reland, Ackerblad, Gesenius (*Monumenta*... 117, 118), n'implique pas nécessairement la *réalité de cette dérivation;* elle peut être, si l'on veut me permettre cette expression en apparence paradoxale, elle peut être à la fois *fausse et historique*, et résulter d'une de ces assimilations phonétiques superficielles que les peuples anciens ont toujours cherché à établir, surtout dans le domaine religieux, entre des noms radicalement étrangers les uns aux autres. Le goût pour les paronomasies de ce genre, goût si vif chez les Grecs, n'a certainement pas été leur propriété exclusive; c'est un besoin, un besoin grossier, si l'on veut, mais qui est de tous les temps et appartient à tous les hommes; et je montrerai un jour que les Phéniciens ont procédé à l'égard des panthéons de nations voisines comme, plus tard, les Grecs à l'égard du panthéon sémitique lui-même.

même de Tanit, du moins l'une des formes qu'il avait revêtues en étant introduit en Libye.

Les textes anciens et les monuments figurés des Grecs font tantôt du masque gorgonien une face horrible et grimaçante, tantôt, au contraire, une face d'une merveilleuse beauté. Cette double conception a toujours beaucoup embarrassé les archéologues; on a voulu l'expliquer par une transformation graduelle; les Grecs seraient partis du type horrible pour arriver peu à peu à un type idéal répondant à leurs tendances esthétiques. Je crois que les deux types, dont l'un a fini par supplanter l'autre à peu près complétement, ont coexisté anciennement et qu'ils ont pour point de départ deux conceptions plastiques distinctes :

1° La face de Hathor, la déesse qui personnifiait la beauté pour les Égyptiens, surtout sous le rapport des yeux, à telles enseignes que plus tard les Grecs, mis en rapport immédiat avec le panthéon égyptien, avaient assimilé Hathor à leur *Aphrodite* [1].

2° La face hideuse du dieu Bes, divinité égyptienne très-obscure qui semble d'origine étrangère, et dans laquelle plusieurs savants ont cru reconnaître une forme du Baal sémitique [2].

[1] E. de Rougé, *Notice sommaire des monuments égyptiens*, p. 133.

[2] Notamment M. Birch, si je ne me trompe. Je ferai remarquer à ce propos que Bes revêt souvent les attributs d'Ammon; or l'on ne saurait guère nier que *Ammon*, malgré la différence phonétique, n'ait eu quelque contact avec *Baal-Hammon*, c'est-à-dire avec le *parèdre de Tanit*. (Cf. *Khem-Ammon*, l'Ammon générateur.) Je demanderai aux égyptologues de vouloir bien vérifier si les innombrables combinai-

Le double aspect de la Gorgone devrait donc être ramené iconographiquement à un double prototype, à une combinaison qui aurait conjugé les faces et aussi les personnalités mythiques de Hathor et de Bes.

Conformément à cette théorie, il conviendrait de diviser les Gorgones en deux grandes séries :

1° La Gorgone belle, femelle, dérivée de Hathor et de la Tanit carthaginoise;

2° La Gorgone hideuse, mâle, se rattachant à Bes ou Baal.

Mais, dira-t-on, la réalité de cette *forme mâle de*

sons de la mythologie égyptienne ne nous fourniraient pas par hasard une association de Hathor ou de Neith avec Bes, ou au moins avec Ammon. Si l'on admet, avec M. Brugsch, que la déesse *Beset* ou *Best* est la forme féminine de *Bes*, il y aura lieu de faire, dans la génération des types de la Gorgone, une place à cette déesse Beset, spécialement dans son rôle terrible de Sekhet léontocéphale. La face *léonine* et féroce de Sekhet est un pendant naturel de la face tout à fait bestiale de Bes, dont les cheveux sont comme la crinière d'un lion, et qui est souvent vêtu de la peau de cet animal (comme Héraklès). Beset «porte sur le bras gauche une sorte d'egide se composant d'une tête de la même déesse, couronnée de divers attributs, avec une sorte de manche orné d'une frange» (De Rougé). Cela rappelle l'Athéné Gorgopis tenant le bouclier gorgonien. Nous ne devons point être surpris si Méduse a emprunté différents traits à diverses déesses égyptiennes.

Je ne saurais me dispenser de faire remarquer que, si l'on accepte, avec M. Brugsch, la parenté de Bes et Beset, et si l'on s'en tient rigoureusement aux équations reconnues par les Grecs, on obtient le résultat suivant qui est bien remarquable : *Beset* (ou Boubastis) = *Artémis;* or *Tanit* = *Artémis;* donc Beset = Tanit. Par conséquent, les parèdres respectifs de ces deux déesses (*Bes* et *Baal-Hammon*) sont, entre eux, dans le même rapport, c'est-à-dire identiques, ou, si l'on veut, identifiés.

la Gorgone, indispensable à ce système, est purement conjecturale; il faudrait en démontrer l'existence. Eh bien! cette preuve, je puis la produire, et c'est une découverte toute récente faite à Orvieto, en Étrurie, qui me la fournit. On voit, en effet, sur une plaque de bronze circulaire, travaillée au repoussé, et provenant de cette localité, une Gorgone en pied, à la face hideuse, et dont le *sexe mâle* est caractérisé de manière à ne laisser place à aucun doute[1].

Je pense que l'action magique exercée par la face de Méduse sur ceux qui la voyaient appartient proprement au type horrible, mâle, et est le produit du transfert d'une propriété originairement solaire, mise au compte du Gorgoneion lunaire. Baal est la face du soleil qu'on ne saurait regarder sans être aveuglé; Tanit est la face moins terrible, plus douce, sur laquelle on peut fixer les yeux, c'est la face même de Baal réfléchie par un miroir fidèle qui en éteint seulement les ardeurs dévorantes, c'est en un mot *Tanit pené-Baal.*

Pour moi, en me rappelant ce que je viens de dire : 1° sur les rapports de l'Athéné-Gorgo libyenne et de Tanit; 2° sur l'existence d'une *Gorgone mâle;* 3° sur la relation de cette Gorgone mâle avec Bes; 4° sur les affinités de Bes et de Baal, je ne puis m'empêcher d'être tenté de reconnaître dans Ἀθηνᾶ Γοργῶπις une locution ressemblant à s'y méprendre à celle de תנת פנ־בעל, interprétée comme *Tanit, face de Baal.*

[1] *Archäologische Zeitung*, 1877, 3tes Heft, pl. XI.

Toutes les considérations intrinsèques aussi bien qu'extrinsèques tendent à faire reporter notre coupe aux Phéniciens et particulièrement aux Carthaginois, aux adorateurs de Baal et de Tanit. Je propose donc de reconnaître formellement dans le disque solaire de notre monument l'emblème de Baal-Hammon, à la face invisible, et, ce qui est beaucoup plus intéressant pour nous, dans la face féminine ailée, prototype de la face de Méduse, la représentation de Tanit, face de Baal. Si nous avions l'invocation même adressée à ses dieux par le chasseur, au moment du sacrifice, ou les actions de grâce rendues par lui après le danger auquel il a miraculeusement échappé, nul doute que cette prière ne débutât, comme sur les stèles de Carthage, par le nom de Tanit, par le nom de la grande déesse qui joue dans l'affaire un rôle prépondérant : לרבת לתנת פנ־בעל ולאדן לבעל־חמן.

Ainsi ce document nous apporte la solution directe d'un des problèmes les plus obscurs de la mythologie phénicienne; il nous permet en même temps de jeter un jour tout nouveau sur les relations de Méduse avec Tanit et avec les déesses égyptiennes Hathor, Neith, Isis, etc. Cette filiation de Méduse, dont je n'ai pas besoin de faire remarquer l'importance pour l'histoire générale de l'hellénisme, ressortira tout à l'heure, avec bien plus d'évidence encore, de certaines comparaisons iconographiques[1] et mytholo-

[1] Je me contenterai de faire observer, en attendant, que les ailes de Tanit, sur notre coupe, nous expliquent les ailes de la Gorgone, qui apparaissent encore, extrêmement réduites, il est vrai, sur les

giques [1], subordonnées à l'interprétation du sujet gravé au centre même de la coupe, interprétation dont nous allons maintenant nous occuper.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

SÉANCE DU 12 AVRIL 1878.

La séance est ouverte à huit heures, par M. Ad. Regnier, vice-président.

Le procès-verbal est lu et la rédaction en est adoptée.

masques courants de Méduse, jusqu'aux plus récentes époques. C'est aussi le cas, en tenant compte de l'assimilation faite par les anciens, de Tanit avec Artémis, de se rappeler la surprise de Pausanias en voyant sur le coffre de Kypselos (de style oriental et dont nous aurons à reparler) une *Artémis avec des ailes aux épaules : Ἄρτεμις δὲ οὐκ οἶδα ἐφ' ὅτῳ λόγῳ πτέρυγας ἔχουσά ἐστιν ἐπὶ τῶν ὤμων* (V, XIX, 5). C'est bien dans son rôle d'Artémis, de protectrice des chasseurs, que Tanit apparaît sur notre coupe : voilà l'Athéné chasseresse qui régnait sur les bords du lac Triton.

[1] Je montrerai, par exemple, les rapports étroits qu'il y a entre la *décollation de Méduse* par Persée, la décollation d'Isis par Horus, dans la mythologie égyptienne, et la décollation de la fille innommée d'El-Kronos par son propre père, dans la mythologie phénicienne. Cette opération caractéristique, que les Grecs appelaient la *gorgotomie*, est un des traits qui trahissent le mieux l'origine orientale de tout ce mythe.

Sont reçus membres de la Société :

M. Claudius Popelin, rue de Téhéran, 5, présenté par MM. Renan et Barbier de Meynard.

M. Mercier, interprète militaire, rue de France, 13, à Constantine, présenté par les mêmes.

Le secrétaire-adjoint informe le Conseil que les travaux d'aménagement dans le nouveau local sont terminés, mais que certaines formalités administratives ont retardé le transport des livres et du mobilier de la Société. Il est permis cependant de compter que la prochaine séance aura lieu rue de Lille.

M. Rodet rend compte d'un travail publié en Allemagne, par M. Eisenlohre, sur un document égyptien intitulé *Papyrus mathématique*. La restitution des calculs ne laisse aucune prise au doute et fait honneur à la sagacité du savant éditeur. M. Rodet signale cependant l'incertitude de plusieurs de ses lectures, notamment dans le titre et les premières lignes du document; il se propose de revenir sur ce sujet, après avoir fait une étude plus approfondie de cet estimable travail.

La séance est levée à neuf heures.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par le Ministère de l'instruction publique. *Monuments divers, recueillis en Égypte et en Nubie,* par Auguste Mariette-Bey. Ouvrage publié sous les auspices de S. A. Ismaïl Pacha, khédive d'Égypte. 22e à 24e livr. Paris, Vieweg, sans date. In-folio.

— *Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne.* Tome IIIe, 2e fasc. Paris, Vieweg, 1877. In-4e obl.

— *Études égyptologiques,* 9e et 10e livr. Inscriptions hiéroglyphiques copiées en Égypte pendant la mission scientifique de M. le vicomte Emmanuel de Rougé, publiées par M. le

vicomte Jacques de Rougé. Paris, Vieweg, 1877. In 4°. T. I, VII p. et LXXVI pl.; t. II, pl. LXXVII à CLII.

Par la Société. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. Bd. XXXI, 4. Heft. Leipzig, Brockhaus, 1877. In-8°.

Par l'Institut Smithsonien. *Annual Report of the board of Regents of the Smithsonian Institution*. Washington, 1877. In-8°, 488 pages.

Par la Société. *Bulletin de la Société de géographie*. Janvier 1878. Paris, Delagrave. In-8°.

Par l'Académie de Stanislas. *Mémoires de l'Académie de Stanislas*, 4° série, tome IX. Nancy, 1877. In-8°, XCIII-363 p.

Par l'École des langues orientales. *Mémoires de l'ambassade de France en Turquie et sur le commerce des Français dans le Levant*, par M. le comte de Saint-Priest. Paris, Ernest Leroux, 1877. In-8°, XIV-542 p.

Par l'auteur. *Life of Edward William Lane*, by Stanley Lane Poole. London, Williams and Norgate, 1877. In-8°, 142 pages.

Par l'auteur. *Prize Essay on the reciprocical influence of European and Muhammadan civilization during the period of the khalifs aud of the present time*, by Edward Rehatsek. Bombay, 1877. In-12, VIII-153 pages.

— *A new hindustani-english Dictionary*, by S. W. Fallon. Part XII. London, Trübner, 1878. In-8°.

Par les auteurs. *Repertorio sinico-giapponese*, compilato dal prof. Severini e da Puini. Fasc. III, *Mamoru-Santou*. Firenze, 1877. In-8°.

Par l'auteur. *Théâtre persan*. Choix de Téaziés ou drames traduits pour la première fois du persan, par M. A. Chodzko. Paris, E. Leroux, 1878. In-12, XXXVI-219 pages.

— *Recueil de poëmes historiques en grec vulgaire, relatifs à la Turquie et aux principautés danubiennes*, publiés, traduits et

annotés par Émile Legrand. Paris, E. Leroux, 1877. In-8°, XLIII-369 pages.

SÉANCE DU 10 MAI 1878.

La séance est ouverte à huit heures, rue de Lille, n° 11, par M. Ad. Regnier, vice-président.

La minute du procès-verbal de la séance d'avril n'ayant pas été apportée, la lecture en sera jointe à celle du procès-verbal de la présente séance.

Est reçu membre de la Société :

> M. le général PALMER, présenté par MM. Garcin de Tassy et H. Palmer, professeur à Cambridge.

En siégeant pour la première fois dans le nouveau local de la Société, le Conseil, sur la proposition de M. Regnier, vote des remercîments à la commission des fonds, et en particulier à MM. Guyard et Specht, pour les soins qu'ils ont donnés à l'installation nouvelle et au classement de la bibliothèque.

M. Rodet entre dans quelques explications sur les mesures mathématiques observées par les Brahmanistes dans la construction de leurs autels. Le document sanscrit qui traite de cette intéressante question a été publié récemment dans l'Inde, avec commentaire et traduction anglaise. Toutefois, celle-ci étant incomplète et peu fidèle, M. Rodet travaille en ce moment à une traduction française qu'il espère offrir prochainement à la Société. Il résulte, dès à présent, de l'examen de ce document, que les anciens habitants de l'Inde avaient, pour construire leurs autels, un ensemble de données mathématiques certainement créées par eux, et qui ne sont pas sans analogie avec le fameux théorème de Pythagore.

La séance est levée à neuf heures.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par la Société. *Rules of the Asiatic Society of Bengal.* Revised to November 15th 1876. Calcutta, 1876. In-8°.

Par la Société. *Proceedings of the Royal geographical Society.* March 1878. In-8°.

Par l'éditeur. *Indian antiquary,* edited by Jas. Burgess. March and April 1878. Bombay. In-8°.

Par la Société. *Mittheilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens.* 13ten Heft. Yokohama, 1877. In-4° oblong.

Par l'éditeur. *An-Nahlah.* The Bee. Illustrated eastern and western periodical. Vol. I, n° 21. London, Trübner. In-4°.

Par la Société. *Bulletin de la Société de géogr.*, mars 1878. Paris, Delagrave. In-8°.

— *Le Globe,* organe de la Société de géographie de Genève, Tome XVI, livr. 4, 1877. Genève. In-8°.

Par l'auteur. *Arabische Sprichwörter und Redensarten*, gesammelt und erklärt von Dr A. Socin. Tübingen, Druck von H. Laupp, 1878. In-8°, x-42-1F p.

— *A new hindustani-english Dictionary,* by S. W. Fallon. Part XIII. London, Trübner, 1878. In-8°.

— *Ha-Milchama We-Ha-Mazor.* La guerre franco-allemande et les deux siéges de Paris (1870-1871), décrits en langue hébraïque, par E. Roller (en vente chez l'auteur, à Paris, 130, Boulevard Voltaire). Amsterdam, 1878. In-8°, קעח (178) pages.

— *Language-Map of the East-Indies* (deux cartes et deux notices, par M. Robert Cust).

Vocabulaire français-arabe. Nouvelle édition, revue et corrigée, par un missionnaire de la Compagnie de Jésus. Beyrouth, imprimerie catholique, 1878. VIII-768 pages petit in-8°.

Sous ce titre modeste, c'est un véritable Dictionnaire de poche français-arabe qui vient de paraître; il a le format commode des ouvrages de ce genre; on a même créé pour lui un caractère arabe dont la finesse n'exclut pas la clarté. Imprimé

très-soigneusement, il est parfaitement lisible; on ne saurait trop louer le soin avec lequel ont été placés, pour la plupart des mots, les motions et les signes orthographiques, que l'on distingue sans peine, malgré leur petitesse. Cette nouvelle édition est bien supérieure à celle de 1867, qui n'était déjà pas la première, non-seulement par la disposition typographique, le format et la netteté de l'impression, mais encore par les corrections que son auteur y a introduites dans le choix des mots.

Un dictionnaire arabe, destiné, comme l'est celui-ci, à faciliter la pratique de la langue, ne saurait contenir exclusivement des termes empruntés à l'arabe littéral; outre qu'on y trouverait peu d'utilité pour l'étude de la langue parlée, cela exposerait fort souvent celui qui aurait recours à un tel ouvrage à n'être pas compris de son interlocuteur. Le dialecte arabe de Syrie, très-riche, très-varié, et qui fourmille d'une foule d'expressions inconnues aux lexicographes, devait naturellement entrer pour une large part dans la composition d'un livre de ce genre. En enfermant les mots vulgaires entre deux parenthèses, l'auteur a empêché qu'on ne les confondît avec ceux de l'idiome littéraire, distinction fort utile, puisque beaucoup d'indigènes, et des plus instruits, ne seraient pas toujours en état de la faire. Une fois cette distinction établie, il n'y a plus eu aucun inconvénient à faire entrer, à côté des expressions du langage courant, les mots classiques reçus « dans la langue de la bonne société, » ainsi qu'écrivait excellemment le P. Cuche dans la préface de son Dictionnaire arabe-français. Il y a dans l'emploi de ces termes de l'arabe littéraire une limite que l'usage seul peut apprendre. Rester en deçà des bornes, c'est se priver d'une foule de mots qui peuvent être des plus utiles, et même indispensables; les dépasser, ce serait s'exposer à employer des termes rares qui ne seraient pas compris et sembleraient le fait d'un pédant. On voit combien, pour l'usage habituel de la langue arabe, un bon dictionnaire est précieux.

Au contraire, le philologue sera toujours porté à regretter

l'absence de ces expressions dialectales que l'on ne trouve jamais dans les livres classiques, mais qui peuvent se rencontrer dans tel autre ouvrage et laisser le lecteur fort embarrassé. Ce sera même le principal reproche que je ferai à cette nouvelle édition du Vocabulaire, de renfermer moins d'expressions vulgaires que l'édition antérieure; il semble que l'auteur, désireux de marcher sur les traces de Harîri, se soit surtout appliqué à corriger les fautes de langage et de prononciation passées dans l'usage. C'est un tort, car la lexicographie des patois syriens est encore à l'état embryonnaire, et l'on ne peut guère citer que le Dictionnaire du P. Cuche comme une tentative sérieuse dans ce sens; encore beaucoup de mots manquent-ils à ce dernier.

Je me bornerai à faire ici deux ou trois remarques sur quelques mots curieux qui ne se trouvent pas dans la nouvelle édition du Vocabulaire. Parmi ces termes dialectaux qui en ont disparu, je citerai :

مغلاق « brigand, corsaire » (1re édit. *s. v°* écumeur de mer). Cette expression semble, il est vrai, n'être pas comprise à Beyrouth; mais elle doit être employée dans d'autres localités de la Syrie. Dans un petit manuscrit que j'ai entre les mains et qui a été écrit en Orient, il y a une dizaine d'années, on rencontre souvent l'expression مغلاجيه وقاطعين الطريق « brigands et voleurs de grand chemin »; l'accouplement de ces deux termes ne peut laisser aucun doute sur le sens du premier.

بسينة *bsēïneh* « chat », expression particulière au patois de Beyrouth et du Liban. La première édition portait بِسّ, qui appartient à la langue classique; ce mot a disparu de la dernière.

L'article *Genêt* a été totalement supprimé, et pourtant l'édition de 1867 nous donnait un bon nombre de synonymes : ترنجبيل, لوّان, وزال (à Damas, وزّان), رتمة, صورلان. Aucun de ces mots, à l'exception de l'avant-dernier, n'appartient à l'arabe littéraire. شَمَنْدُور, donné sous la rubrique *Betterave*, me semble une erreur. On appelle ainsi, à Damas, le premier lait des

chèvres, épais et onctueux, qu'elles donnent lorsqu'on les trait après le part. La betterave s'appelle, à Damas, شَوَنْدَر, à Beyrouth et dans le Liban, شَمَنْدَر. Ces deux formes sont sans doute dérivées du turc چوكندر. Ces différences ne sont pas indiquées dans le Vocabulaire.

Ce petit nombre d'observations, qui ne portent que sur quelques points de détail, n'enlève rien à la valeur de cet utile ouvrage, que la modicité de son prix appelle d'ailleurs à une publicité des plus étendues.

Cl. Huart.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME XI, VIIe SÉRIE.

MÉMOIRES ET TRADUCTIONS.

Pages.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

FIN DE LA TABLE.



Le Gérant :

Barbier de Meynard.



